EL ROBO DEL FUTURO

FRONTERAS · MIEDOS · CRISIS

PATXI LANCEROS

PENSAMIENTO21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

EL ROBO DEL FUTURO

FRONTERAS · MIEDOS · CRISIS

PATXI LANCEROS

PENSAMIENTO21

Nuestro mundo ya no es, definitivamente, el de antes. Las transformaciones y novedades en todos los planos de lo real se suceden a una velocidad vertiginosa, sin que esté claro que seamos capaces de dar alcance con nuestras ideas de siempre a tanta mudanza. **PENSAMIENTO21** surge con la voluntad de ofrecer un espacio a otras miradas, a otras voces, cuyo denominador común, más allá de sus diferencias, lo constituye el empeño por arrojar luz y claves de sentido sobre cuanto nos está pasando. Se trata de poner a disposición del lector unos textos que le permitan intervenir en mejores condiciones teóricas sobre una realidad, la del mundo actual, que ha pasado a ser fuente inagotable de perplejidad y confusión.

CATARATA

Índice

1. INTRODUCCIÓN Ahora. Com(o)unidad
2. GEOGRAFÍAS DE VERDAD. Fronteras
    1. Modernidad (in)cesante
    2. Bosques de símbolos
    3. Nobles mentiras
    4. Para la libertad
3. EL OTRO, AL FIN. Miedos
    1. Introducción
    2. Incertidumbre
    3. Representación
    4. Miedo
    5. El otro
    6. El fin(al)
4. TRAS LA MODERNIDAD. Crisis
    1. Mundialización y globalización
    2. Crisis
    3. El fantasma
    4. Xenofobia
    5. Cambio
    6. Oikos
    7. Progreso
    8. Futuro
    9. A la intemperie
5. POST SCRIPTUM
6. NOTAS

Patxi Lanceros

El robo del futuro

FRONTERAS, MIEDOS, CRISIS

COLECCIÓN PENSAMIENTO21
DIRECTOR: MANUEL CRUZ

DISEÑO DE CUBIERTA: ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

© PATXI LANCEROS, 2017

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2017

FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

EL ROBO DEL FUTURO.
FRONTERAS, MIEDOS, CRISIS

ISBNE: 978-84-1067-295-6
ISBN: 978-84-9097-310-3

DEPÓSITO LEGAL: M-11.369-2017

IBIC: HPS

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

Para Rosa y Álvaro

En los bloques oscuros del dolor
la sombra sube, oculta,
entre los brillos
mentirosos del oro,
y se derrumba
en la piedad sin fin
de lo que falta.

Juan Barja, *Luz ciega*

Tiempo del destino es aquel tiempo que puede hacerse *contemporáneo* a cada vez (contemporáneo pero no presente). Se halla bajo el orden de la culpa, que determina en él la cohesión. Es un tiempo no autónomo, y uno en el cual no hay presente, ni pasado o futuro.

Walter Benjamin, *Reflexiones*

Si se puede hacer tanto daño a los ciudadanos de a pie sin asumir básicamente ninguna responsabilidad, entonces el juego ha terminado y el fino velo de la democracia se revela como lo que es, un disfraz superficial para una creciente plutocracia que se ha instalado aquí y ahora de modo permanente.

Bruce Springsteen, *Born to run*

INTRODUCCIÓN
AHORA. COM(O)UNIDAD

Hay un pequeño texto de Franz Kafka que, gracias al concurso de Max Brod, providencial e infiel albacea del escritor checo, se conoce como *Comunidad*. El textito dice:

> Somos cinco amigos; una vez salimos uno tras otro de una casa, primero salió uno y se puso junto al portal, luego salió el segundo por la puerta o, mejor dicho, se deslizó con la ligereza de una gotita de mercurio y se colocó a escasa distancia del primero, luego el tercero, luego el cuarto, luego el quinto. Al final formábamos todos una fila. La gente se percató de nuestra presencia, nos señaló y dijo: los cinco acaban de salir de esta casa. Desde entonces vivimos juntos; sería una vida pacífica si no se inmiscuyera siempre un sexto. No nos hace nada, pero nos resulta molesto, que ya es bastante; ¿porqué se mete donde no lo llaman? No lo conocemos ni queremos acogerlo entre nosotros. De hecho, los cinco tampoco nos conocíamos antes ni nos conocemos ahora, a decir verdad, pero lo que entre nosotros cinco es posible y está tolerado no es posible ni está tolerado en el caso del sexto. Por otra parte, somos cinco y no queremos ser seis. ¿Y qué sentido podría tener esa permanente convivencia? La de nosotros cinco tampoco tiene sentido, pero ya que estamos juntos, así seguimos y no queremos una nueva unión, precisamente debido a nuestras experiencias. Ahora bien ¿cómo dar a entender todo esto al sexto? Como las largas explicaciones equivaldrían casi aceptarlo en nuestro círculo, preferimos no explicar nada y simplemente no lo aceptamos. Por mucho que frunza los labios, lo apartamos con los codos, pero por mucho que lo apartamos, él vuelve[1].

En el medio del (des)concierto de identidades y comunidades del ya agotado y claudicante Imperio austrohúngaro (la *Kakania* de Robert Musil), Franz Kafka apunta algunos rasgos de la *tecnología* comunitaria (y

aun de su reverso o fundamento inmunitario)[2]. Una tecnología cuyos (des)ajustes se multiplican, como tantas otras cosas y en tantos otros casos, en el tiempo de la crisis, de la fractura o el fracaso. Una tecnología cuyo variable grado de contingencia conjura espectros: los sueños, o las pesadillas, de implantación, necesidad y arraigo; o los de calor, afecto y proximidad; o los de una inmediatez del vínculo anterior y superior a las formas "abstractas" de sociedad.

Seguramente pocos filósofos, y desde luego ningún investigador social, quedarán satisfechos con el relato kafkiano. O al menos no lo asumirán sin matices como explicación del fundamento o de la dinámica de la comunidad y de lo comunitario. Una ocurrencia, otra más, del genio checo[3]; una ocurrencia, otra más, de alguien que tal vez solo fue fiel al cuestionamiento de fidelidades, o que solo obedeció a la necesaria deconstrucción de los imperativos de obediencia, al cuestionamiento de las imposiciones de lealtad. *Comunidad*: como unidad. Pues si es cierto que la literatura de Kafka sigue contando como el lugar de desenmascaramiento de los ordinarios abusos de la burocracia y de la rutina tendencialmente totalitaria del Estado, también es cierto que las *e*fusiones provocadas por presuntas instancias primordiales o elementales, esas que una y otra vez aspiran a legitimar sus pretensiones (de control y dominio) basándose en una supuesta inmediatez de la que carecería el Estado —ficciones de continuidad como la lengua, la sangre, el sentimiento, la tierra o los dioses—, tampoco quedaron a salvo de la prosa kafkiana. Y es verdad que buena parte de la poesía comunitaria —y su retórica de la familia, la fe, el sentimiento y el sentido, la lengua y la tradición, las raíces…—, se conmueve ante las leves pero certeras insinuaciones de esa prosa: contingencias inexplicables que crean una unidad de propósito, asimismo inexplicable; casualidades que se convierten en necesidad, en obligación… en mera obstinación.

Y el sexto, el otro. El sexto, cuyo rechazo nos define. Nos *marca* en el

proceso y en el resultado *de marcar* nuestro territorio y nuestro estilo. De/marcar: definir y definirnos, blindar y blandir límites y fronteras. Marcar: trazar el cerco y el linde; y grabar, a fuego, sobre (el) otro el estigma de la pasión o de la infamia. Siempre se inmiscuye el sexto.

Y más *ahora*. En un presente que no es tal, que no se presenta; en un presente volátil y fugaz, huérfano y estéril. Huérfano de pasados e incapaz de futuros, el presente que somos o que nos es se desploma al ritmo y al dictado de una globalización ingobernable que se precipita, se cierne como destino, y que traza a su vez, con mano firme, el argumento de su mito: fatal e inhabitable[4]. Un destino que, arbitrario y voraz, no solo reclama (y obtiene) víctimas, sino que extiende un manto de inseguridad y miedo, que multiplica fracturas y fronteras, disidencias y exclusiones.

Tensiones disgregadoras, estallido de fragmentos que se quieren totalidad y que se debaten, frustrados, en un tempestuoso mar desde el que se alza el eco de mil naufragios. Un mar, el de nuestra globalización desbocada, el de nuestra globalización desorientada, que parece ignorar pasados y desdeñar futuros, que carece de estructura (pre)visible y al que no se puede adscribir tendencia tranquilizadora sino turbulencia masivamente desestabilizadora.

Y allí, aquí, se revela y se rebela, de diversas maneras, la cuestión de la comunidad (im)posible; la cuestión de la humanidad. Que parecía llamada a realizar su unidad o a realizarse en lo común: sin resto, sin sexto. Llamada al futuro por una especie de destino; o impulsada —tal vez atraída— por una norma metapolítica que buscaba, que pretendía, realizarse como forma, como figura. Parecía que la humanidad, secularmente repartida en multitud de agrupaciones que ora se ignoraban mutuamente ora colisionaban entre sí, ya había hecho la experiencia, de modo traumático, de sus comunidades imposibles, y tal vez de su comunidad necesaria. Trazos de "ciencia" habrían precedido, augurado, y aun estimulado, esa com(o)unidad que tendría que elevarse sobre las

divisiones precedentes: acaso conteniéndolas y desplazándolas. Conocida la teoría, quedaba pendiente la "puesta en obra", la realización. Quizá pendiente del borrado de las líneas divisorias, del derribo de los muros o de la desaparición de las fronteras: o al menos de una radical transformación de todo ello. Y una en la que las diferencias fueran oportunidades de *con*vivencia, de *co*laboración, de *co*operación en un nuevo concepto del espacio conquistado a tiempo.

Pues se trata de geo*grafía* y de geo*logía*. Y de crono*grafía* y crono*logía*. Ya que el tiempo se inscribe en el espacio y el espacio se distiende en el tiempo. Categorías *a priori*, ambas de consuno, de toda sensibilidad, en ellas se asienta, o se conmueve, no ya la posibilidad, sino la real-efectividad de otra historia, esta vez sí, universal: la real-efectividad de la superación de la (pre)historia del *mundo*, como podría decirse recordando, sin excesiva fidelidad, a Hegel y a Marx.

Historia natural y social de la Tierra, *ecumene*, que se abre como tal al cerrar o cercar, al trazar una línea de demarcación, delimitación, definición: la primera frontera. Línea o cerco de propiedad y de apropiación —"lo mío o lo nuestro"—, del primer establecimiento, de la primera demarcación o comarca, que es ya *hábitat*, condición y medio del hábito y del habitante, o que es ya *casa* (*oikos*), punto, cerco —o línea— de irradiación de *economía* y *ecología*; tal vez, andando el tiempo, de *ecumene*[5]. Ámbito de la *historia universal*, y quizá de una historia universal de la infamia (en la que la de Borges se halla sin duda contenida y superada), que se inaugura, precisamente, con ese trazo, con esa línea. Los sucesivos desplazamientos de esa (primera) frontera —los sucesivos emplazamientos que la frontera tolera o exige— completan, si de completar se trata, la historia universal. Y el conflicto es su "fuerza motriz". Quizá la com(o)unidad *por venir* sea su horizonte[6].

Sobre la Tierra y en pos de la Tierra transcurre el argumento de la historia universal[7]. Y la Tierra se incorporaría a esa misma historia

convertida en mundo: no nombra ya fuerza, dios(a) ni elemento, sino espacio habitado, humanamente habilitado: *mundo*. Espacio delimitable; pero tal vez ya tendencialmente esa *casa* común en la que la humanidad no está (nunca) todavía. Pues *ecumene* (gr. *oikouméne*), que procede del griego *oikos* (casa, morada, residencia), a través del participio del verbo *oikeo* (habitar) mienta, tal vez, aquel estar en casa universal y legítimo, en el que ya no hay fronteras o cercos, en el que, todos pertenecientes, no hay impertinentes, o entro-metidos: extraños en casa de otros (*metoikos*). En el que no hay sexto apartado o empujado, rechazado o excluido, hostigado. Casa-mundo: unidad de la tierra. Humanidad como unidad y geo*logía* como eco*nomía* (general) y eco*logía*.

En el extremo, la ya prevista y siempre imposible consumación de la historia universal sería la co-incidencia —ecuménica, universal— de tierra(s) en mundo; o el definitivo desplazamiento de las fronteras —de la tierra delimitada— hasta componer la unidad prevista. Sería el compendio final, la recapitulación que consigue la unidad deseada manteniendo la pluralidad desplegada.

El desplazamiento de fronteras que va desde la primera línea hasta el deslinde final permitiría recuperar (o redimir) episodios mayores de la historia. Una historia de bordes y desbordamientos, una geohistoria en la que unidades elásticas (con vocación de rígidas) de poder y dominio se alteran y se alternan sobre la superficie de un planeta que, progresivamente, se va haciendo visible y transitable como tal.

Y esa multitud de procesos, animados por la fuerza motriz del conflicto y por el horizonte de la unidad, traza también una historia de incorporación de energías ideo-lógicas, espirituales si se quiere. Pensando desde nuestro ámbito europeo, que a la postre se ha desbordado, en ellas se afirma la ambición de los imperios, en competencia o en coalición con las iglesias o decididamente de espaldas a ellas, la demanda de las naciones y su extraversión. En ellas —y en grandes momentos o

movimientos como la reforma o la revolución— se afirma, o se constituye, una potencia moral que, en el altar de una unidad todavía fallida, pretende sacrificar idiosincrasias, particularidades y fisonomías vernáculas, asistida en principio y colonizada al fin por el mercado y el capital como medios de todos los fines. Una potencia —cristiana en sus fundamentos, católica (o ecuménica) en sus propósitos, racional en su desarrollo, universal siempre — y un medio expansivo (llamémoslo, por comodidad, *mercado*) que logran una efectiva *despaganización* (desparticularización) y que precisamente *ahora* luchan, tal vez a muerte, por el mundo, por la imagen y por el sentido del mundo. Varios trazos de una misma historia, o de una misma *geopoiética*, se revelan *ahora* como otros tantos proyectos de diseño del mundo: por fin, o por principio, uno. Y eso es la modernidad (in)cesante, la proyección y el choque de particularismos y universalismos históricamente nutridos: de fe, de nación, de proyecto, de imperio, de mercado; marcos plurales que al mismo tiempo se afirman y se niegan, en colisión continua y siempre al borde, otro más, de la guerra: tal vez una rutina que aún nos aguarda, escenificación ya, o todavía, de la lucha por el mundo. *Ahora.* Quizá *siempre. Todavía.*

Desde el observatorio de "nuestra" globalización tecnoeconómica, la inquietud se percibe, o se prolonga, con creciente intensidad. Tal vez porque no se advierten futuros (o destinos) nítidamente perfilados que deparen sosiego: ni en el plano político ni en el plano metapolítico, ni en el histórico ni en el metahistórico. En el actual desconcierto de pueblos en busca de nación y viceversa, de naciones que quieren o que no quieren ser tal o cual Estado, de imperios sin Gobierno, y, en cualquier caso, sin responsabilidad, de universalismos con urgencia y sin pudor, algunos animados por dioses, otros entregados a una espiral vertiginosa de producción, intercambio y consumo, quizá sea cierto que, como afirma Hölderlin en el célebre comienzo de *Patmos*: "Donde hay peligro, allí crece también lo que salva". *Quizá.*

Mil veces se ha pensado que el conflicto extremo, la guerra, es, oportuna o necesariamente, la antesala de la paz e incluso su obligatorio *via crucis*; mil veces se ha defendido que la enconada división, hasta el enfrentamiento o la lucha, es el precio a pagar por la unidad, por el reconocimiento. Entre el *warfare* y el *welfare* solo habría un paso, un par de grafemas y una rima. "Bien podríamos decir que esta guerra ha sido la primera obra común de toda la humanidad. La paz que le ponga término habrá de ser la segunda". La afirmación abre un ensayo de Ernst Jünger titulado *La paz*. El único texto de esas características (quedan al margen los pertinaces e incansables diarios) escrito por el polígrafo alemán durante la Segunda Guerra Mundial[8]. Y la paz puede pensarse, efectivamente, como el *fin* de la guerra. No solo su término. Pero, además de esta consideración, quizá no del todo inoportuna (o aberrante), ¿desde cuándo, y cómo, puede pensarse la guerra —y qué guerra— como tránsito a la com(o)unidad, a la mundialización con o tras la globalización? ¿Y qué unidad? Quizá hoy, como Jünger hace unos años, se piense el conflicto y la guerra, el hostigamiento y los éxodos, los plurales exilios como predisposición a la paz, a una unidad avalada por la necesidad o el destino.

Casi por las mismas fechas, un buen amigo de Ernst Jünger, Carl Schmitt, intuía y temía la unidad como proyecto, como propósito. El borrado de la línea era para el jurista alemán no un destino seguro, sino un lamentable desatino. En el horizonte, o en el largo presente que ya se auguraba, o acaso se inauguraba en su época, contemplaba la formación de grandes espacios (*Grossräume*) perfilados como macrounidades políticas. Es decir, como unidades (fundamental y potencialmente) polémicas, agónicas, antagónicas. Que no son mera transición hacia la unidad, quizá tampoco en Jünger[9], sino configuración insuperablemente plural que evita el último imperialismo; ese que, so capa de universalismo —tal vez de humanismo, tal vez de democracia— augura, dice, la peor tiranía. Grandes

espacios: ¿el último, o ya póstumo, *Katechon*?[10].

El espacio-tiempo global que *ahora* nos instruye, preñado de tensiones, exhibe conatos de grandes y de pequeños espacios casi prepolíticos y pulsiones de unidad sedicentemente pospolíticas (gobernanza es hoy el nombre de uno de esos ensayos, meramente léxico, de desplazar la política y esquivar el Gobierno). Entre unos y otras, la ruta del mundo quizá busque, y no halla, una gran política.

A través y más allá de Nietzsche, cabe pensar, sin embargo, que solo la Gran Política es más (que) política[11].

Porque es *ahora* —siempre, todavía— cuando la vieja cuestión de las alteridades construidas y de las identidades en conflicto muestra todo su potencial de interrogación; y enciende, por doquier, señales de alarma. Grandes y pequeños espacios interconectados y en colisión, grandes y pequeños espacios que no se pueden ignorar y que tal vez no se pueden tolerar. *Ahora* que la capacidad de intervención de la técnica y de la economía no conoce límites y, sin embargo (o precisamente por ello), sigue desplazando, sigue emplazando, fronteras[12]. *Ahora* que no hay límite, tampoco, para el alcance de las armas; o que el viejo límite objetivo —*ubi finitum vis armorum*— también ha claudicado. *Ahora* que agrupaciones de odio se cubren con el manto de la *justicia* (divina o no), que colectivos impulsados por el miedo se cierran al grito de *democracia*; *ahora* que facciones gobernadas por el interés reclaman, bajo el seudónimo de *libertad*, la vieja libertad del estado de naturaleza (al modo hobbesiano), o la "libertad de los mares", esa que incluye, entre otras cosas, toda suerte de piratería. *Ahora*, como siempre, tierra incapaz de mundo: delimitada, definida, demarcada.

Y al fin…, y en este cabo de la modernidad (in)cesante…, somos cinco amigos. Y miles de sextos merodean ante las múltiples fronteras del desamparo y de la miseria, en un discontinuo continente confeccionado a base de exclusiones y rechazos, construido a base de ambiciones y

fanatismos que se alteran mutuamente en el espacio global. Un espacio que absorbe el tiempo, que se impone como necesidad o se precipita como destino: fatal e inhabitable. Fronteras, miedos, crisis.

Los tres capítulos que componen este libro han surgido de conferencias y debates. Versiones previas fueron publicadas en revistas y libros colectivos. Solo cabe esperar que las profundas y cuantiosas modificaciones de aquellos materiales párvulos, casi siempre urgidas por el diálogo con generosos y estrictos colegas, no hayan empeorado drásticamente el resultado. Del que, obviamente, solo el autor es responsable.

Quiero agradecer a Manuel Cruz, y en su nombre a Los Libros de la Catarata, la acogida de estas páginas en su catálogo. Y sobre todo a Carmen Pérez su atenta, amable y rigurosa lectura.

GEOGRAFÍAS DE VERDAD
FRONTERAS

… y es que todo es el ahora de una concreta cognoscibilidad.
Ahí, en ese ahora, la verdad aparece en tensión, hasta estallar: cargada de tiempo.
Walter Benjamin,
Sobre el concepto de historia

Se tratará en lo que sigue de plantear, una vez más, el problema de la verdad y de sus terrenales exigencias[13]. Pero de plantearlo no solo, y no tanto, en el nivel del discurso filosófico o, en general, científico. Se tratará más bien de atravesar geografías de verdad tal y como comparecen, se dispersan y se enfrentan en el ámbito público, en el que conviven iniciativas plurales, en el que compiten esquemas de diversa raigambre. Anteriores y exteriores. Todos ellos ambicionan definir verdad y promover valor. Algunos aspiran al monopolio de ambos. Y el presente de la modernidad (in)cesante facilita tanto el encuentro como la controversia. Acaso permita, también, provocar alguna tímida hipótesis sobre el futuro: sobre *el robo del futuro*, o exponer alguna duda acerca del conflicto público sobre la verdad y el valor. Se entenderá que nos interesen los programas de verdad allí donde resultan más radicales o más intransigentes. Y su eventual conflicto público, más drástico. Tal vez con el propósito, que se debe a Giacomo Marramao, de conjurar "una reconstrucción *multilateral* del proyecto universalista, partiendo desde la toma de conocimiento de que —para parafrasear la célebre admonición de Hamlet a Horacio—

existen más formas de racionalidad (y, por lo tanto, más vías a la libertad y a la democracia) de aquellas que nuestra pobre filosofía haya hasta ahora podido imaginar"[14]. Tal vez.

MODERNIDAD (IN)CESANTE

Hace un tiempo, podía pensarse que la modernidad era un proceso (o un proyecto) no solo inacabado, sino esencialmente inacabable. Quiere esto decir que hubo algún tiempo en el que la modernidad se pensó a sí misma como último avatar de la razón en la historia, como compendio selectivo y balance crítico de un largo y único camino a través del cual la humanidad se habría —¿al fin, por fin?— encontrado a sí misma; y, adulta ya, habría asumido (o podido asumir) por cuenta propia y con sumo riesgo, con plena conciencia y en un ejercicio de responsabilidad, las tareas que otrora habían sido confiadas a instancias exteriores o superiores —la naturaleza y los dioses, básicamente—. Culminado el trayecto y trazado el mapa, quedaban, ciertamente, ajustes: que se posponían para el futuro (inminente) o se proponían como futuro (evidente). Ese futuro, por cuanto previsto, prefijado, carecía de auténtica novedad. Los ajustes (ultra o supra)modernos no serían sino variaciones, necesarias sin duda, sobre unos cuantos temas; pero los temas estaban ya escritos: prescritos y preescritos. Tan solo quedaba algo así como "ese esfuerzo más" que Sade, famosa e irónicamente, pedía a los franceses. Para el caso se trataba, con no menor fama pero sin un ápice de ironía, de un esfuerzo más para llegar a ser verdaderamente republicanos y cosmopolitas, libres, iguales y hermanos, solidarios; un esfuerzo más para reclamar a los viejos dioses la última chispa de su fuego, para vencer las resistencias de una naturaleza todavía algo ajena y un punto hostil, para lograr una socialización plena y sin reserva: extraña a las lacras de la dominación y la exclusión. Un esfuerzo más en un proceso-proyecto con fines pero sin término: por fin sin

fin(al).

Hace un tiempo, la certeza del pronóstico pareció eclipsarse o disiparse. La modernidad y todas las instancias (teóricas y prácticas) que en ella habían hallado fundamento y cobijo fueron auscultadas con rigor (o con saña) y, en muchos casos, denunciadas como imposturas. También fueron contempladas como figuras de un relato (de unos relatos) que estaban confeccionados a base de múltiples olvidos, notorias omisiones, crasos errores y, acaso, perversas voluntades o aviesas intenciones. Quedaba espacio, y tiempo, para nuevas (s)elecciones; y para una crítica más allá de la crítica (moderna, por cierto y por supuesto). "Posmodernidad" es una de las formas de denominar a ese tiempo —tal vez, un intervalo— en el que todo lo sólido parecía desvanecerse otra vez en el aire de un inderogable escepticismo; o de un ácido cinismo. Clausura o término tras todos los fines (debidos y no tenidos); o final (no necesariamente feliz) de todos los fines.

Pero tras la euforia de un tiempo y la suspicacia de otro, nos hallamos otra vez confrontados en/con la (in)cesante modernidad: cierto es que aquella seguridad plena no nos seduce, que hay escasa simpatía para con aquella euforia y desproporcionado entusiasmo[15] que acompañaron a la modernidad en su apogeo y que han dejado, más bien, un saldo de promesas incumplidas, de ilusiones insatisfechas; pero también es cierto que el aire de dimisión que hizo ondear algunas banderas posmodernas (las menos presentables, las más estólidas) resulta hoy irrespirable.

La (in)cesante modernidad es, una y otra vez, nuestra cita. Y es nuestro reto. Pues se puede sospechar que, aun tras estrepitosas fracturas, tras notorios fracasos, la modernidad no ha acabado. Y quizá no ha acabado… de empezar[16].

El estado o estatuto de nuestro presente (de ese presente que, a tenor de algunos juicios, se expande hasta invadir cualquier pasado y colonizar cualquier futuro) es, cuando menos, paradójico[17]. También dramático. Y si

se atiende a alguna de las figuras y estructuras convocadas en este libro, profesional y vocacionalmente trágico.

En muchos aspectos fugitivo de sus pasados, e incluso hostil a ellos, nuestro presente, el presente que somos o que nos es, ha optado sin embargo (o precisamente por ello) por ensayar todas las modalidades de la cita: cita explícita e implícita, abierta o clandestina, enemiga o cómplice. Los pasados son una y otra vez citados, una y otra vez recitados y requeridos. Quizá porque, cancelada la garantía de un tiempo que desplaza y supera, queda tan solo un amplio espacio adecuado para acometer y consumar esa cita múltiple. Un presente fantasmal, eludido o elidido, que, biblioteca o museo, continente hospitalario de contenidos diversos (y aun perversos), se prodiga en reclamos. Y ¡cuántas figuras acuden a la llamada! Hay ocasiones en las que su abolengo nos intimida, otras en las que su equilibrio, aun ajado, nos seduce; otras en las que su espectralidad… nos asusta. Pero acuden solícitas: citadas, recitadas.

Mas nuestro presente (que nunca se presenta del todo), fugitivo de sus pasados, también —o sobre todo— ha desertado de sus futuros. Aquellos que antaño imantaban las conciencias, y atraían con un incontestado vigor. Otrora garantizados, los futuros pre-vistos se ocultan, se desvanecen. Esquivos a la mirada, parecen negarse incluso al deseo. Y se genera la impresión, desagradable, de que tenemos, ya, todo el futuro a la espalda. Y ya no hay más. Nada más. Después de todo… nada.

El presente —paradójico, dramático, tal vez trágico, inquieto e inquietante— ha de confrontarse consigo mismo. Se sospecha hijo (o huérfano) de la (in)cesante modernidad; se insinúa heredero (sin testamento ni albaceas) de esa misma modernidad… acaso insolvente. La sospecha y la insinuación han de ser probadas. Y solo en el ejercicio de la confrontación, de las múltiples confrontaciones, puede nuestro presente —que ya (o todavía) no es moderno sin poder ser otra cosa—, esclarecer la dimisión de sus pasados y la omisión de sus futuros. Solo así, o solo aquí (y

aquí solo), puede este presente atribulado (re)presentarse de nuevo: más allá de su vieja representación, más acá de su precipitado cese. Presente: una y otra vez comienzo tras abruptos finales; una y otra vez comienzo… de (in)ciertos fines.

Quizá el debate que desde finales de los años setenta del pasado siglo cuestiona el estatuto de nuestro tiempo (e intenta conducirlo al pensamiento) no ha sido vano, no ha sido estéril. Ese debate, que se denominó *de la posmodernidad*, ha tenido, al menos, un resultado notable. No tanto afirmar o negar la posmodernidad como tal —si es que existe un "como tal" de la posmodernidad—, sino prolongar el litigio al respecto de la definición y los límites de la modernidad misma, y cuestionar —hasta invertir— alguna de sus rutinarias líneas de comprensión.

Y si en algunas de sus versiones (de eficacia nada desdeñable) la modernidad se concibió a sí misma como programa de verdad y de valor (programa y proyecto tanto teórico como práctico) de dirección única y validez universal, esa misma imagen monolítica fue utilizada por alguna de las invectivas posmodernas para decretar la ceguera, la injusticia y, en el extremo, el óbito de *esa* modernidad. Tal vez *esa* modernidad no se perciba ya ni en el paisaje ni en el horizonte; pero es que *esa* modernidad quizá no haya existido nunca. Y puede que solo sea la hipérbole de una actitud convertida en caricatura.

Pues si es cierto que algunas expresiones del programa moderno se aseguraron en la evidencia de una verdad una y única, o de una justicia asimismo unitaria, que aguardarían en un futuro eminente (y, a veces, inminente), es posible que incluso esa pretensión incluyera más complejidad de la que se muestra en osados, o apresurados, balances.

Y, en cualquier caso, ese propósito —que es el de *una* cierta ilustración —, que confiaba en vencer todas las resistencias de la superstición, en derribar todos los baluartes de la heteronomía y en conducir a la especie humana a un único fin, o someterla a un único diseño cognitivo y

normativo, no se ha realizado: en el caso de que realmente se haya acometido. Aunque en algunos foros se lamente —y se lamenta, sin duda — aun en la época de la globalización, los seres humanos —lo veremos— aceptan verdades diversas, se insertan en culturas diferentes (e incluso mutuamente hostiles), rezan a —y, en el extremo, matan y mueren por— distintos dioses: escenarios múltiples para plurales conflictos.

Puede entenderse que todo ello (y mucho más) sanciona el fracaso de la modernidad: su muerte, su dimisión o su cese. Y, sin embago, no es probable que así sea. Aun con riesgo, se puede sospechar que una modernidad difer(i)ente, una modernidad prorrogada, sigue siendo uno de nuestros retos, o una de nuestras citas: una modernidad que es, entre otras cosas, *post*; y una modernidad que, entre otras cosas, es más que una, o más de una.

De hecho, a la altura del derrumbe de los tiempos (y de la confusión de modos y aspectos) se puede sostener que el debate sobre la modernidad ha acompañado a esta desde sus diversos e incluso divergentes comienzos: y no ha claudicado tras su presunta dimisión o su precipitado cese. Un debate general y total que afecta a los orígenes de la modernidad y a todos sus desarrollos, debate que cuestiona su legitimidad de principio y que, al fin, hace balance de sus promesas incumplidas, de sus vanidosos proyectos y de sus, acaso, mezquinos resultados. El hecho de que el litigio no sea nuevo no redunda, sin embargo, en detrimento del interés: habrá que preguntarse, una y otra vez, qué es (de) esa modernidad, insistente o insidiosa, que rehúsa abandonarnos tras mil defunciones decretadas; habrá que preguntar, habrá que seguir preguntando, por las características de esa modernidad, resistente o residual, que todavía nos inquieta, que desde hace mucho tiempo nos acecha.

Durante un periodo no lejano —se ha indicado— se convirtió en rutina hablar de la modernidad en pretérito —indefinido o decididamente imperfecto. Pero esa conjugación ya no es moderna: ni posmoderna. Hoy

es usual hablar de ella —de la modernidad— usando sintagmas que destaquen la pluralidad, la multiplicidad, la contradicción o el conflicto. Es decir, hemos pasado de denunciar a la modernidad una y única, o de expresarnos con luctuosa nostalgia o franca melancolía, a investigar las múltiples modernidades: primeras, segundas o terceras modernidades, modernidades diferenciadas por ámbitos de aplicación (cultural, económica, política, artística…), o por zona geográfica y subsuelo civilizatorio (europea o cristiana, asiática, islámica…). Se descubre bajo la palabra *modernidad* no un referente unitario —sea de la índole que sea— sino una pluralidad indomable: y una pluralidad que permanentemente amenaza con la mera contradicción o con el doloroso conflicto, acaso letal.

Si en 1976 a Daniel Bell el capitalismo se le deshacía en contradicciones culturales que no decretaban su ruina, sino que formaban parte de su inestable estructura y de su conflictiva dinámica, al mismo Bell, veinte años después (y veinte años no es nada), la modernidad se le presenta(ba) como campo de batalla de sensibilidades contrapuestas[18].

Las líneas que recorren la modernidad, las que componen su poliédrica figura, son tanto líneas de fuga cuanto líneas de fractura. Parece que cada modernidad ha roto el molde de una homogeneidad precedente: ha quebrado sus estilos, sus normas y sus ritmos. Y parece que no ha sabido —no ha querido o no ha podido— presentar una alternativa igualmente homogénea, igualmente unitaria.

Es cierto que, desde hace unos años, proliferan las expresiones que tramitan pluralidad y conflicto: *multiculturalismo* y *choque de civilizaciones* son, quizá, las que han alcanzado mayor notoriedad pública, las que han saltado fuera de los discretos (o blindados) límites académicos. También es cierto que la constatación de la pluralidad inherente a los procesos de modernización, con las inevitables secuelas de incertidumbre y miedo que genera, no precisaba de las citadas innovaciones semánticas.

La modernidad —cualquiera de ellas o todas— es un permanente

cuestionamiento de verdades y valores (incluso de los producidos como propios), es ruina y reconstrucción de tradiciones, es aceleración, oferta, demanda y denuncia de legitimidades.

La modernidad es, ante todo, un proceso de multiplicación de las opciones de lealtad, de las posibilidades de definir y gestionar la identidad individual y colectiva. Que todo ello genere tensiones, que propicie geografías sociales polarizadas lógica, ideológica y políticamente no es objeto de debate: es objeto de una mera constatación. Que tales geografías puedan ser el escenario de "guerras culturales", quizá antesala de otras guerras (o al menos de escenarios que simulan con éxito la crueldad del combate), sí ha de ser tema de (pre)ocupación política y de ocupación intelectual.

Por eso habrá que seguir preguntando; es lo que conviene. Es quizá lo único urgente y lo único necesario: pues recitar la aurora de la modernidad, o reiterar (con cautela y a veces con desdén) los caminos mayores que ha atravesado esa misma modernidad a la que tal vez observamos con nostalgia o intentamos sostener con recelo, o deconstruir, con paciencia y sin (excesiva) piedad muchas de sus celadas, dista de ser una actividad ociosa. Y está lejos de ser, a su vez, una actividad erudita o *meramente* académica (*sit venia verbo*).

Se ha indicado que la modernidad resistente, acaso residual, que nos sostiene, o en la que a duras penas nos sostenemos, ha visto socavados los cimientos de su antaño poderosa arquitectura. Y ha visto cómo son relegados —en ocasiones sin haber sido rigurosamente *puestos en cuestión* — los ejes de su proteico dinamismo cognitivo y normativo. Ni siquiera la reiterada crítica, el ejercicio reflexivo de la modernidad sobre sí misma, ha resultado exitoso: los fantasmas insisten, la fantasmagoría triunfa. Y las alternativas colapsan.

No es seguro que la tesis ya kantiana (y, sin duda weberiana, y aun rortyana) de la diferenciación de las esferas de valor, o de los ámbitos de

significado y sentido que colisionan en la vida cotidiana, siga conservando su vigencia heurística. Y mucho menos seguro es que pueda derivarse de ella un programa o proyecto (o dos) de razón emancipadora y de cultura cívica. No es seguro que las tramas teóricas que en ella se basan (ya asuman forma de teoría de la acción o de teoría de los sistemas, ya aspiren a pertinencia normativa o a adecuación descriptiva), conjuren los riesgos de una creciente falta de confianza y de fundamento.

Entiéndase bien: no se quiere insinuar que el repaso, o la "llamada a consulta", de esas tesis o de esas tramas teóricas sea un ejercicio ocioso. Más bien lo contrario es cierto: quizá en el ejercicio de *re*citar (con obvias y necesarias distorsiones), o en el de *re*iterar (con obvios y necesarios desvíos), haya una posibilidad de conducir este presente a otro pensamiento, de continuar el ineludible trabajo del concepto (o viceversa).

Así sucede cuando se consideran, juntos o separados, los ejes de la *oiko-nomía* (y de la *oiko-logía*) y de la *politeía* en el marco de una razón pública dañada y de una severa deconstrucción de las presuntas razones[19]. Elegir el sesgo cívico, o político, en el quicio de su dimisión o de su relevo (quizá suplantado por una cierta lógica económica) es una decisión mayor y que no carece de consecuencias. Supone una (pre)comprensión de la modernidad que es capaz de unir en un punto algunos de sus plurales programas. No solo permite atravesar los territorios teórico y práctico (ético y político), no solo la selva (o ya páramo) de lo social, sino el estilo y el sentido en los que se han pensado las ciencias y las artes, la cultura en su totalidad, o las dimensiones de la historia (y del lugar en ella tanto de los individuos como de las colectividades, sean estas últimas de la índole que sean), o la condición humana en su conjunto y en sus plurales conjugaciones y declinaciones, y las condiciones no humanas en las que la humanidad se asienta o con las que se debate. Todas las grandes palabras a través (y a partir) de las que la modernidad intentó su adecuada autodescripción, o redactó su plural epopeya (*progreso*,

emancipación, *madurez*, *libertad*, *igualdad*…), tienen su lugar, también su momento —su momento de (la) verdad—, en esos ejercicios o ámbitos —tan próximos o ya tan lejanos, tan exigentes en cualquier caso— que coinciden en *la razón de la ciudad*. En todos los sentidos que el genitivo admite o exige[20].

Hay que volver a recorrer esos *topoi* con paciencia y rigor (ajenos, ya, ambos a aquel optimismo que inspiró los venerables proyectos en los que antaño se insertaron la razón y la ciudad), con escrupulosa erudición no exenta de una cierta ironía; o de una ironía certera. Dar cuenta de las (pre)condiciones, lógicas o ideológicas, que hicieron posible y convirtieron en necesaria la moderna singladura cívica (incluso "urbana") y racional, la que *también* nos ha llevado (o nos ha traído) al escenario-(in)mundo globalizado: lo que significa retratar y evaluar la modernidad en sus premisas, en sus comienzos y en su desarrollo, lo que implica aventurar algo al respecto de su futuro o de su destino —si esas dos últimas palabras se pueden utilizar, todavía hoy, sin impunidad y sin recato—. Y discutir los grandes programas que, a lo largo del tiempo y en diversos espacios, intentaron estabilizar fundamentos —de índole psicológica y social, lingüística, incluso "natural"— con la pretensión de universalizar un criterio de razón, un modelo de ciudad y de ciudadanía; un estilo de modernidad y modernización. Es posible que a partir y a través de esa trabada discusión, de ese imprescindible debate, alguno de los grandes temas que hoy nos reclaman encuentre cauce adecuado y caudal fecundo.

Quizá porque el necesario cuestionamiento de los principios modernos ha sido secuestrado y porque un evidente deterioro afecta tanto a la razón como a la ciudad. Quizá porque lo que se ha instalado como residuo de modernidad es la cáscara vacía de una retórica cada vez más desarticulada. Y cada vez menos convincente. Y así, instancias huérfanas, categorías prófugas, intentan sobrevivir, o *sobremorir*, en la dinámica frenética de una globalización que amenaza con destruir —sin compasión

y sin remedio— las condiciones y las garantías que se instituyeron sobre lo mejor del discurso moderno.

Categorías prófugas y conceptos-*zombi*: allí donde se bloquea el ejercicio de la libertad y de la igualdad, allí (aquí) donde el futuro ha dejado de ser promesa y ha pasado a ser amenaza o coartada; o donde una concepción de la condición humana en la historia ha dejado de ser factor unificador y universalizador —todo lo problemático o aporético que se quiera— y ha sido sustituido por una dinámica de adaptación, por una (pseudo)lógica de la necesidad que puede (y acaso debe) prescindir de modernidad, que se permite cuestionar el ejercicio pleno de la ciudadanía[21] y que opta por travestir la razón convirtiéndola en instrucción y cálculo, o el conocimiento en información, o en diseño.

El impulso que alcanzó hasta mediados del siglo XX y que se prodigó en todos los ámbitos de la teoría y de la práctica (tanto en las artes como en las ciencias, en las letras y en los programas de acción individual y colectiva) estaba, es cierto, afectado por infatuaciones varias; también es cierto que, en algunos casos, propició o consintió escenarios de inigualable terror. Todo es deuda, imposible de satisfacer, de una modernidad que tal vez no supo nutrirse de sus propias contradicciones sometiéndolas a un cuestionamiento eficaz. Pero algo sucede cuando el terror, teóricamente inimitable pero insistentemente imitado, amenaza con extenderse sin contrapesos eficaces. Algo sucede cuando la frecuente infatuación moderna ha sido desplazada y suplantada por una difusa fatuidad cómplice.

When was Modernism?, se preguntaba en un esclarecedor textito Raymond Williams[22]. ¿Cuándo fue la modernidad?, podríamos preguntarnos hoy, ahora. La pregunta por el "cuándo" exige, obviamente, complementos. Y las variadas respuestas que tolera inducen a pensar en modernidades abortadas, en pulsos perdidos, en impulsos sometidos. Las variadas respuestas exigen interrogar no solo por el tiempo, sino por el

estado de una modernidad que claudica, una modernidad terminal con síndrome de inmunodeficiencia congénita o adquirida.

BOSQUES DE SÍMBOLOS

Claro está que la pregunta se ha de dirigir a las ciencias y a las artes, a las varias literaturas, claro que ha de dirigirse a cursos y discursos que se pretendieron autónomos y que hoy solo ocupan un lugar en el mundo por cuanto hallan un lugar en el mercado.

Pero la pregunta ha de dirigirse, aunque no exclusivamente, a lo que constituyó, desde el principio y por principio, el nervio de la modernidad: la sospecha, al menos, de que la humanidad —con tropiezos y desvíos, con traumas y desmayos— es susceptible de variación. Y esa variación, convenientemente orientada, puede ser experimentada como mejoría, perfeccionamiento o progreso.

La idea de que más acá del reino de los cielos (de optativa adhesión) se podía construir una especie de República de la Tierra (o de federación de repúblicas, para ser más exactos) condujo una parte sustantiva de las exploraciones modernas. Esa idea presupone y avanza otras de índole ontológica, lógica, ética, estética, científica. Sin duda, también teológica. Y es el necesario cuestionamiento de esas ideas lo que se ha abolido en los últimos años. Cuestionamiento. Esa es la tarea. Sin miedo y sin nostalgia, sin compasión y sin pudor, sin concesiones y sin renuncias.

Cuestionamiento. E inquietud por las consecuencias, previstas o no, de cada paso que se ha dado en ese largo proceso en el que la razón y la ciudad se dedicaron a pensar en la cópula, en esa "y" que une y separa a ambas. Que es una inquietud, no por la pertinencia, por la conveniencia o deseabilidad (o no) del éxito de ciertas propuestas. Es una inquietud por su verdad. Es una inquietud genuinamente filosófica.

La (in)cesante modernidad exige ese cuestionamiento, necesita esa

inquietud. Porque solo la impecable e implacable interrogación a programas que nos han dejado huérfanos augura —no asegura— que los espacios se abran y que en ellos se asilen otras formas de inquietud y más preguntas. Preguntar, ya se sabe, es la piedad del pensar.

Pero la piedad ha de dispensarse con rigor, con paciencia y cautela. Y la piedad que es la pregunta no puede hacerse cargo del inestable magma de la modernidad zombi en su conjunto y en cada uno de sus detalles; sí, quizá, puede verterse sobre conflictos ciertos (más que sobre ciertos conflictos) que amenazan tanto a la razón como, tal vez especialmente, a la ciudad.

Y el preámbulo a esos conflictos, reales o virtuales, es *lógico*; o se deja conducir al *lógos*. Puede insinuarse con una mera constatación: la humanidad, una y única por imperativos biológicos, se halla dividida en multitud de complejos o entornos culturales que, en ocasiones, tienen dificultades para entenderse, para trazar una trayectoria común. O, simplemente, para tolerarse. Esto que, en primer lugar, es, como se ha dicho, mera constatación, puede entenderse, en segundo lugar, como el enunciado de un problema. Cuando de multiculturalidad se escribe, cuando de multiculturalidad se habla, no suele ser para ofrecer la mera constatación antecedente, sino para subrayar las antedichas dificultades de comunicación y convivencia. Dificultades que pueden ir desde el mero sentimiento adverso y apenas expresado hasta la violencia letal.

Esa es la tesitura o ese es el planteamiento de, por ejemplo, Carlo Galli —especialista probado en los diversos arcanos de la teoría política, tenaz investigador de los conceptos y categorías que sirven para exponer los avatares de nuestra vida en común y exponernos a ella— en *La humanidad multicultural*, un libro destacable tanto por la intención como por la capacidad sintética[23]: pues se trata, en realidad, de una conferencia ampliada. Galli, se percibe desde el comienzo del texto, dictó esa conferencia no solo con la intención de contribuir a la ciencia política

pura, sino con la *segunda* intención, que se descubre en cada trazo, de intervenir en una situación —es la italiana, pero podría ser la española, o la europea, o la mera situación mundial— en la que los conflictos interculturales producen un enconado enfrentamiento. Ora son los gitanos, y su proverbial e inquietante particularismo, su presunta indisciplina, ora los musulmanes —y su no menos proverbial machismo, su ignorancia, o su desprecio, de los derechos humanos y de la igualdad: ante la ley. Y siempre nosotros: los representantes autoerigidos de una cultura que no lo es (que no lo sería). No es una cultura entre otras, no es una cultura contra otras. Sería, si el plural aún se admite y la expresión se tolera, *la* cultura *sobre* otras. Digamos, por economía, la cultura occidental. Que no solo habría desplazado, sino que habría superado a las otras culturas, convirtiéndolas precisamente en eso: en culturas. Nosotros somos la humanidad. Nosotros representamos los valores de la totalidad. Humanos: quizá demasiado humanos.

No se entienda mal (tampoco, creo, a Carlo Galli). No cabe exaltación sin matiz de las diferencias culturales, que en muchas ocasiones son la excusa para vejaciones sin cuento; tampoco tranquiliza, sin embargo, el presupuesto de la inmediata unicidad del género humano (o de la especie), esa abstracción que desde el comienzo de la modernidad ha servido tanto para la promoción de los derechos como para la promoción de programas de exclusión.

Cabe sospechar, y el libro de Galli plantea la cuestión con sintética eficacia, que nos encontramos ante un tema de amplio alcance, ante un problema de difícil solución. Porque la humanidad una y única es una realidad sin definición: es una constante biológica, casi zoológica, que admite multitud de determinaciones culturales. Para expresarse necesita lenguas; para operar o actuar necesita ciencias y técnicas; para encontrar apoyo o consuelo necesita religiones (nunca del todo amortizadas, lo veremos, por los diversos procesos de racionalización). Variables todas

ellas que entran en el espacio plural de la cultura.

Y el problema, el problema real, es que cuando nos encontramos con alguien, no vemos, directa e inmediatamente, a un hombre o a una mujer, ambos sin atributos. Vemos atavíos más o menos llamativos, escuchamos conversaciones que tal vez no podemos comprender. Observamos ceremonias y ritos, costumbres y tradiciones. Y vemos, en muchas ocasiones, lo que no hay: intenciones, sentimientos, tramas, intrigas, conspiraciones.

El problema, por supuesto, es muy real. Y tal vez sea irresoluble. La cultura hace y *expone* al humano. La cultura oculta, somete, al humano. Esa es toda la verdad. No somos sin cultura. Y con cultura no somos *humanos*: somos musulmanes, gitanos, vascos, europeos, aymaras.

No somos ya (o todavía) tan modernos. No sabemos ni sospechamos que la evolución, el desarrollo y el progreso vayan a eliminar las diferencias. Hay que vivir, hay que morir, con ellas. Sabemos que hay, imperativo zoológico, una especie: *Homo quasi sapiens*. Y hay culturas. Datos para un problema, o incógnitas de una múltiple ecuación.

La metáfora matemática es deliberadamente provocativa. Porque problema y ecuación podrán ser resolubles en el ámbito de la teoría, pero generan disturbio en el de la mera realidad. Sucede aquí con las proposiciones teóricas lo que ya Albert Einstein constataba, en 1927, al respecto de las matemáticas. Valga el juicio para ambas: "En la medida en que se refieren a la realidad, las proposiciones matemáticas no son seguras; y, viceversa, en la medida en que son seguras, no se refieren a la realidad". El rigor de la teoría suele chocar con la obstinada, con la pertinaz expresión de la diferencia en términos, por ejemplo o por supuesto, de severos e intransigentes integrismos o de no menos vehementes e intolerantes nacionalismos. Que no se dejan seducir por la lógica de la teoría, sino que se exponen, o se imponen, como inquietante experiencia arraigada en ciertas razones y pasiones ciertas. Religiones,

naciones: *ex perientia.*

Y la experiencia es, aunque ahora nos parezca nueva (o violentamente intempestiva), antigua, persistente; la lección, que es lo que ahora nos incumbe, también. El humano habita un bosque de símbolos[24], de marcas visibles, compartidas en mayor o menor grado. Signos o marcas funcionales, que permiten tramitar las instrucciones de la necesidad o el deseo; signos o marcas que se erigen sobre el paisaje, o que se llevan a cuestas, o que surgen del interior y que permiten adivinar afiliación o pertenencia, devoción o identidad. Geografías de valor y geografías de verdad.

El lenguaje es la primera —y la más importante— de esas tramas simbólicas. Tanto los lenguajes, escasamente articulados pero enormemente eficaces, del gesto o la mímica como los lenguajes orales y escritos, sometidos a la disciplina que imponen la gramática o la sintaxis. También, y no en último lugar, los símbolos de expresión figurativa; o los que se plasman en la arquitectura. Esos que, siguiendo la vieja consigna de Walter Benjamin, no recibimos en un estado de "percepción atenta", sino de "percepción distraída"[25]: conforman o configuran el paisaje, tanto el paisaje físico como el paisaje político o moral.

Materia (y forma) de poetas; y tal vez de autoproclamados profetas. Baudelaire sabía que vivimos en bosques de símbolos; y que cada uno de esos bosques constituye una vía de acceso —retórica— a la incógnita realidad: "El hombre pasa a través de bosques de símbolos que le observan con miradas familiares". O con miradas que rechazan la familiaridad; pero que, así todo, nos interrogan. Es el mismo Baudelaire el que, famosamente, escribe: "Yo no paso jamás delante de un fetiche de madera, de un Buda dorado o de un ídolo mexicano sin decirme: puede ser el verdadero Dios".

En ciertas condiciones —y es posible que la era de la globalización las acentúe— el bosque tiene más apariencia de selva, o se percibe como tal.

Y la acumulación de tramas simbólicas se padece como colisión, como amenaza. La proliferación de idiomas en un mismo espacio o la erección de símbolos de pertenencia religiosa o la exhibición de signos de identificación política.

Parece que nuestra cansada modernidad sufre ante la avalancha simbólica, parece que no ha desarrollado suficientemente el arte de la traducción, o de la interpretación de signos de apariencia exótica, de procedencia extranjera. Signos habituales para otros habitantes: que ahora no son simplemente otros. Aunque pretendamos que sigan representando la alteridad que ratifica nuestra "identidad", no contamos ya con el aval o la coartada de la distancia. Los otros, entre nosotros, están "inquietantemente" próximos. Son prójimos, son (de los) "nuestros"; aunque no lo creamos, aunque no lo queramos. El bosque de símbolos se convierte en selva de interpretaciones o en batalla de verdades. Y no está lejos la tendencia a clausurar el espacio simbólico, a medirlo desde unas determinadas coordenadas. A imponer los rigores de una única y universal verdad. A vigilar, a castigar.

Podrían multiplicarse los ejemplos, que excusan con sus llamativos colores la desidia argumental: democráticamente, de acuerdo a la ley y al derecho, pero de espaldas a una más exigente justicia, Suiza prohibió hace muy pocos años la erección de minaretes en las mezquitas. Rechaza los signos "ostensibles" de pertenencia islámica. No rechaza, se dice, la pertenencia en sí, la adopción de un determinado credo, la confesión de una (in)determinada fe, la adhesión a una diferenciada comunidad modal y moral. Pero la excesiva visibilidad se convierte en molestia, acaso en amenaza. Y dispara la espiral de la prohibición. ¿Conflicto de culturas, choque de civilizaciones, competencia de verdades?

En nuestros lares, y en otros no lejanos, el pañuelo islámico (*hiyab*) también genera rechazo y prohibición, expulsión: aparentemente legales[26]. Y el crucifijo en espacios públicos se perfila como asignatura pendiente,

como otras tantas. Pendiente de discusión y debate, sin duda. Pendiente de una clarificación profunda del sentido del símbolo, de las dimensiones del bosque.

Ante (y frente a) una *avalancha* o una *invasión*[27] de emigrantes o refugiados, los países de Europa blindan sus fronteras, multiplican los controles, extreman la vigilancia, anticipan el castigo, restauran o inventan rituales de expulsión: con todas, o casi todas, las de la ley (o la excepción). E incluso con el aval democrático del referéndum. O con el cálculo perverso de los repartos y de las cuotas, cómputo de ejemplares de una manada humana que vaga sin sosiego.

Y otros signos, también desasosegantes. Signos de odio que se exponen con impunidad no amparada por la ley y que tramitan "espontaneidad", inmediatez de un "estado de ánimo" colectivo. En más de una ocasión, ante (o en) uno u otro campo de fútbol —espacio en el que suele ser habitual la ostentación de símbolos de odio sin vergüenza— una algarada que siempre puede alcanzar dimensiones trágicas, comienza con la exposición de un conjunto simbólico —iconográfico, oral, "musical"— inspirado en el rechazo, orientado a la exclusión, a la expulsión. Acaso a algo más.

Puede incrementarse hasta el tedio la secuencia de ejemplos. Pero con y contra ellos, habrá que seguir pensando en los símbolos, en el bosque o la selva, en la expresión y en la libertad. Y en los límites de todo ello. Porque ni la precipitación legislativa con trámites de urgencia, ni la parafernalia plebiscitaria, ni el *happening* de la espontaneidad pueden ser coartada o salvoconducto de rechazo. Quizá la colisión de verdades, la proliferación de devociones y opciones de lealtad, pone a prueba tanto la elasticidad como la firmeza del imperio y del Estado que, en teoría, nos protegen: el imperio de la ley y el Estado de derecho[28].

Pues el Estado de derecho mide, también o sobre todo, el espacio de una geografía pública de la verdad. Pero la posibilidad de que un

individuo o una colectividad puedan demandar, con garantías, un lugar en el que ciertos derechos sean protegidos por los poderes públicos es también, o sobre todo, una cuestión de tiempo. Y también una cuestión de equilibrio o balance de poderes, de cambio de sensibilidades y de transformación cultural: a la que preceden, o suceden, transformaciones sociales y, ocasionalmente, mutaciones demográficas de no desdeñable importancia.

Espacio y tiempo entran, como se sabe, en la fórmula de la velocidad (y viceversa). Y a toda velocidad se producen —hoy— cambios que exigen pensar en la complicidad o la competencia de distintos programas de valor, de diversos esquemas de verdad. De relatos múltiples. Los flujos de la globalización han propiciado que, en los últimos años, se hayan producido las suficientes transformaciones sociales, culturales, demográficas y de otra índole como para hacer aconsejable tanto un estudio general de las devociones en las sociedades complejas como una escrupulosa reflexión sobre las decisiones legales.

Y es que, en tiempos en los que se celebra tanto o tanto se teme, con tanta insistencia, tanta inquietud y tanto énfasis, la diversidad y la diferencia, las múltiples heterogeneidades, la pluralidad y los hechos diferenciales, uno de los elementos más potencialmente incendiarios adheridos a esa pluralidad constatable es el que tiene su origen en las devociones, y en su codificación más rigurosa: las religiones. Nada exhaustas a pesar, lo hemos indicado y lo veremos, del diagnóstico de algunos programas de modernización.

Indiscutible es el hecho de que la religión mayoritaria, en Occidente, es la cristiana, indiscutible el de que la confesión así mismo mayoritaria, en nuestros lares, es la católica. Que ha estado vinculada, tradicionalmente, a todos los enclaves significativos, a todos los ámbitos relevantes, tanto del espacio público como de las vidas privadas. O que ha permeado, hasta hace muy poco tiempo, todos los registros de la cultura. Desde la cuna

hasta la tumba (y aun antes y después) el individuo estaba concernido por, y contenido en, el mensaje y el ritual del catolicismo. Y lo mismo vale para el espacio público: consagrado al culto católico, protegido o custodiado por sus imágenes y sus normas.

Nada indica que ciertos hechos vayan a transformarse. El calendario seguirá siendo cristiano, las fiestas patronales mantendrán la devoción, siquiera nominal, a los santos y vírgenes del lugar y hasta los equipos de fútbol harán la visita ritual al santuario con el trofeo recién conseguido.

Pero de lo que se trata es de una cuestión de derecho: que reconoce y regula otros hechos. Y un hecho relevante es, precisamente, que el derecho ha de garantizar espacio a las minorías. Otro hecho relevante es que las minorías religiosas están cada vez más presentes. Y que su escasa visibilidad pública en régimen de "normalidad" institucional se debe, en buena parte, a que se consideran bien escasamente protegidas, bien directamente obstaculizadas u obstruidas en su actividad. Es el caso, por ejemplo, de la comunidad judía, hostigada aquí y allá por difusos o concentrados antisemitismos. O de las crecientes comunidades religiosas islámicas, que encuentran dificultades para la exhibición pública de su fe.

Seguramente es difícil que cambien los hábitos de forma repentina. Seguramente es difícil que rutinas largamente asentadas se transformen con celeridad y sin tensiones. Y más cuando esos hábitos y rutinas tienen que ver con la religión: con lo sagrado y lo santo, con la (presunta) verdad por excelencia, con lo más valioso. Incluso en una sociedad como la nuestra, que ha experimentado un rápido proceso de secularización, el punto de vista cultural, cognitivo y moral es el de la religión cristiana. Desde ese punto de vista, todo lo demás es secta o superstición.

La sociedad en la era de la globalización nos confronta con la complejidad y la movilidad. Con múltiples formas de inestabilidad. No solo con la movilidad de personas, que genera complejidad demográfica: y por ello complejidad cultural de unas ciertas características. También con

la movilidad de las opiniones, de las creencias o de las convicciones.

Quizá el presupuesto de la homogeneidad siempre ha sido un presupuesto falso, un presupuesto cuyo corolario, en la práctica, se ha convertido en imposición violenta. En las actuales circunstancias el derecho ha de garantizar la igualdad en un espacio público decididamente heterogéneo: ese es el reto, ese es el riesgo. Porque la fragmentación cultural del espacio global provoca altas dosis de estrés, al que se precipitan o en el que se agitan tanto las gentes como las instituciones. Y en ese estrés arraigan reacciones fanáticas, sobreactuaciones de toda índole.

Es la tesitura que investiga el sociólogo Zygmunt Bauman —conocido intérprete de los tiempos líquidos que apenas nos sostienen— en un libro que lleva por título *Múltiples culturas, una sola humanidad*[29].

La multiplicidad de culturas produce, no solo según Bauman, la obsesión y la angustia de las fronteras. El panorama que dibuja el sociólogo polaco no es, sin sorpresa, el del paraíso multicultural: las muchas culturas autoafirmativas crean paisajes de desconfianza cercados por fronteras. Fronteras que no solo ratifican, conservan o protegen las diferencias, sino que las crean, las refuerzan e interactúan con ellas: "Se empieza trazando una frontera y, a continuación, la gente comienza a buscar razones que justifiquen la implantación de esa línea fronteriza".

Hoy, sin embargo, nos encontraríamos ante una situación que hace imposible el sostenimiento de un mundo fragmentado en unidades culturales enfrentadas, en unidades culturales cuya relación es únicamente la sospecha mutua o la desconfianza, el miedo o el odio. El mundo en el que vivimos es el de la sociedad global. Un mundo en el que las amenazas y los riesgos tienen dimensión planetaria. Y en que las soluciones han de tener por necesidad, si no por opción, esa misma dimensión.

Pero quizá algo va mal, muy mal, en el programa cuando la esperanza

entra en juego; o cuando, frente a un multidimensional problema, la esperanza se apunta como (única) solución y Dios como única garantía. En una interesante entrevista que cierra el libro, afirma Zygmunt Bauman: "Si perdemos la esperanza será el fin, pero Dios nos libre de perder la esperanza".

Parece que en el atribulado mundo que nos ha tocado en el sorteo en estos comienzos de milenio, hay diagnósticos enervantes. Tanto la investigación científica como la opinión pública constatan la magnitud de las fracturas, o la severa faz de rechazos perentorios, exclusiones multidireccionales y confrontaciones crecientes. Animosamente, tanto la investigación como cierta opinión auguran sentido: ¡un esfuerzo más! Y dicen que hay esperanza[30].

Importante aunque problemático es que, en ambos casos, se proyecte, confiada o desiderativamente, sentido. Importante en grado sumo que se procese en el lenguaje de la esperanza: que no es tanto una categoría cognitiva como, en el extremo (o en uno de sus extremos), una virtud teologal, o el residuo ambiguo del cántaro de Pandora. Y que, en estos momentos, colisiona con otros programas, no menos teologales, en los que se afirma una dirección que acaso carezca de sentido: la de la fragmentación obsesiva, la de los plurales rechazos, la de las devociones fanáticas. Programas supervivientes, acaso supersticiosos, que dan al traste con ya viejas esperanzas… frustradas.

Valga una, acaso paradigmática: en una confesión con cierto tono crepuscular, Jean-Pierre Vernant, una de las grandes figuras de la investigación y de las letras francesas, declaraba que el comienzo de sus estudios estuvo animado por la convicción de que la religión y el nacionalismo, garantías en su momento de cohesión y conciencia colectiva, tendían a desaparecer inexorablemente[31]. Ilustrado y progresista (y quizá lo uno por lo otro), Vernant esperaba ese doble desvanecimiento más como una buena nueva que como una lamentable

pérdida. Al final de sus días comentaba que, buena o mala, la nueva no se había producido y que lo equivocado había sido el diagnóstico: que acaso contenía más convicción ideológica que relevancia científica.

Dejamos al margen, para abordarla por separado, la cuestión del nacionalismo. Por lo que a religión se refiere, la sentencia viene de lejos. La palabra *secularización* se instaló desde hace ya mucho tiempo en el vocabulario histórico, filosófico y sociológico. Y pronto se popularizó. Para dar a entender, acaso de manera precipitada, que la modernización y las condiciones sociales y culturales creadas por ella son incompatibles con las viejas devociones, que responderían más bien a condiciones tradicionales. Religión sería, ya desde el siglo ilustrado, casi sinónimo de ignorancia y de superstición, de infancia o adolescencia mental y dependencia moral: características todas ellas que tendrían que ser superadas por la acción combinada de la educación, la política, la ciencia y la industria.

Desde aquellos tiempos, ya lejanos, todas las teorías que han intentado explicar la sociedad moderna han dedicado un capítulo a subrayar el impulso secularizador. Eso sí, variando acentos y modificando perspectivas ante la evidencia, palmaria, de que secularización no significa mera desaparición del factor religioso en condiciones modernas o ya posmodernas. Pues, como estamos viendo, lo que la evidencia indica es que el factor religioso no solo persiste en la compleja sociedad global, sino que es capaz de diversificar sus formas, o de adoptar otras nuevas sin perder las tradicionales; o de adaptarse a las necesidades, asimismo cambiantes, del habitante del tercer milenio.

La persistencia de los viejos cultos y la invención de otros nuevos, la importación de espiritualidades o los sincretismos de toda índole son rasgos que dibujan una cara, la cara amable, de ese fenómeno, el de la insistencia de lo sagrado, para muchos inexplicable. La otra cara, o el rostro siniestro, torvo, del mismo fenómeno, se muestra en el incremento

de los fundamentalismos, en los conflictos a muerte que tienen en la religión su causa o excusa. Y, no en último lugar, en la pretensión de las confesiones religiosas —unas y otras— de determinar, o meramente condicionar, la vida pública acogiéndose a una(s) verdad(es) que desde otros ámbitos se niega(n) o al menos se discute(n): pretensión que en ocasiones recibe el premio del éxito.

Hay, ciertamente, problemas múltiples que proceden de la autopercepción de las diversas religiones: por cuanto cada una de ellas (o algunas de ellas) tiende a considerarse como única verdad revelada, como único camino de salvación. Lo que se convierte en excelente credencial para la imposición. Quizá —es una sospecha—, de hecho, el problema, o uno de ellos, consista en que la religión ni ha desaparecido ni se ha privatizado[32], sino que ha saltado a la plaza pública en una forma no prevista.

Si la sospecha es cierta, la modernidad que nos contiene o que nos abandona, la que ha sido definida como una larga pendiente de secularización progresiva, no habría supuesto tanto la cancelación de lo religioso en el ámbito público cuanto su modificación y desplazamiento. "La cuestión de Dios" habría dejado de ser preferentemente teórica para convertirse en eminentemente práctica. Es decir: hoy no importaría tanto el discurso sobre Dios, que empleó notables energías teóricas a lo largo de siglos, sino, por decirlo así, el discurso *de* Dios y las indicaciones normativas de ese discurso para gestionar la vida y la convivencia.

Cierto es, en primer lugar, que los discursos sobre Dios (las pruebas de su existencia, la osada determinación de su naturaleza, la especulación sobre sus atributos…) parecían haber perdido prestigio teórico. Conviene escribir "parecían" porque en los últimos tiempos el "debate sobre Dios" recupera terreno. Y tanto los "afirmacionistas" como los "negacionistas" de su existencia ganan presencia y prestigio. Cierto es, en segundo lugar, que la comparecencia de Dios en el espacio público, como inspirador o

garante de instrucciones políticas, no ha perdido su multisecular brillo. O, como afirma Yves Charles Zarka en un notable texto: "La tesis de la muerte de Dios, en la que el pensamiento contemporáneo creyó encontrar uno de sus principios fundamentales, no parece haber repercutido en el terreno político"[33]. Tal vez habría que recitar —al pensamiento contemporáneo— el par de versos, conocidos, del *Don Juan Tenorio* de Zorrilla: "Los muertos que vos matáis / gozan de buena salud".

Hay un problema: la política democrática y lo que en ella se esconda, o se revele, de religión civil no puede plegarse fácilmente a los rigores de un credo. Sin duda tiene principios, pero, como Groucho Marx, siempre esconde otros diferentes, alternativos. La política democrática se alimenta de conflicto, de inestabilidad y de oscilación. Y esas tres tercas instancias no son fácilmente compatibles con las políticas de Dios. O con las pretensiones normativas proyectadas desde una verdad que se pretende única, universal, absoluta. Ni una verdad de índole religiosa ni una de cualquier otra índole.

Es posible, y no criticable, que muchos ciudadanos ajusten la regla de su comportamiento, público y privado, a una instrucción divina. Pero la política ha de funcionar al margen (o *en el* margen) de instrucciones externas. No solo, se ha insinuado, de instrucciones religiosas.

No es preciso instruir una causa contra la religión. Como no es preciso elaborar un discurso a favor de la política o de la democracia. En la expresión "religión y política" lo que ha de preocupar es la "y": la discreta conjunción copulativa. Quizá algún día se comprenda que la depuración de la "y" no es solo una operación necesaria para el funcionamiento de la política democrática, sino una operación obligatoria para la religión, o para todo programa de verdad con trascendencia pública: para la especificación de su lugar y su modo en las sociedades complejas.

Pero también, junto —o frente— al problema de autopercepción de las diversas religiones, hay un problema de autopercepción de la modernidad.

Un problema del que somos herederos y que está en la base de muchos gestos de sorpresa, o de incomprensión. La modernidad se entendió a sí misma, también, como seguro camino de salvación sin recurso a la trascendencia. Entendió que el progreso de las artes y de las ciencias, de la economía y de la política, eso que recibió el nombre de *progreso intelectual y moral*, colmaría todas las esperanzas y expectativas de una humanidad al fin reconciliada. Y reconciliada, en primer lugar, con su propia condición: humana, demasiado humana. También afirmó, la modernidad, que al cabo del proceso, el premio era un estado de seguridad y certeza que hacía improbable, si no imposible, el retorno al consuelo de la religión.

Más bien, lo contrario es cierto. La humanidad (si tal incógnita es exhaustivamente comprensible) no ha alcanzado nada parecido a la emancipación o a la reconciliación. Pero, sobre todo, hoy sabemos que modernización no equivale ni a certeza ni a seguridad. Sabemos que modernizar significa incluir nuevas variables, nuevas incógnitas en una ecuación sin solución posible, en una operación sin fin. Sabemos que significa multiplicación de la inseguridad y de la incertidumbre, proliferación del riesgo: quizá metástasis del miedo. Tal vez eso que hoy sabemos indique alguna dirección en la que hemos de pensar. Porque la omisión del pensamiento o su descuido (aun teniendo en cuenta que su paciente cultivo no es garantía de nada en absoluto) deja lugar, y tiempo, a una incesante y cromática proliferación de imposturas. La inseguridad, la incertidumbre y el miedo remueven cielo y tierra en demanda de una tabla de salvación fácil, urgente e inmediata. Los cielos, lo sabemos, suelen responder a la llamada con perentorio y poco indulgente rigor. Pero también la tierra, madre y nodriza, y todo lo que a ella, más o menos fraudulentamente, se afilia: las raíces, la sangre, la lengua… Factores que, frente al vértigo de los acontecimientos, proponen calor de hogar y cobijo: identidad de nuevo. Com(o)unidad.

NOBLES MENTIRAS

Hace algunos años (y, seguramente, todavía hoy) circulaban, incansables, numerosos chistes que, indefectiblemente, comenzaban: "Iban un francés, un inglés y un español…". La nómina gentilicia o patronímica podía ampliarse y, de vez en cuando, aparecían un alemán o un ruso. El resultado, sin embargo, no variaba: tras comentarios más o menos juiciosos de los "extranjeros" al respecto del problema en cuestión (que podía ser tan extremo como saltar de un avión o sobrevivir en las profundidades del mar), el español vencía (es decir, sobrevivía) gracias a un ejercicio de inteligencia. No de esa inteligencia, hay que decirlo, rigurosa, paciente y constante que se precisa para arduas tareas de investigación, sino de esa otra, adaptativa, a la que los griegos llamaban *métis* y que se puede traducir por "astucia".

No se trata de sancionar con la mención antecedente una característica general y obstinada del "español"; tampoco de apuntar a un presunto modo esencial de su ser o actuar. Se trata más bien de vincular el chiste[34] al torrente de expresiones —de distinta índole, dispar estilo y, en general, muy poca gracia— que se atrincheran en identidades colectivas o invocan sedicentes esencias. Y que se reiteran como constatación o reclamo de estados o de estatutos diferenciados, como justificación de articulaciones políticas vernáculas o como expediente de asistencia letrada para dar cauce a programas varios de pertenencia (y consecuente impertinencia), o de reclutamiento (y consecuente exclusión). O se trata, más humildemente, de seleccionar alguno de los modos de funcionamiento del mecanismo identitario y de explorar los sesgos de su acción. El supuesto básico es, precisamente, que la sedicente identidad carece de esencia, como carece de estabilidad, y se reescribe una y otra vez en términos de continuidad; y que, segundo supuesto, sin embargo (o precisamente por ello) los mecanismos de identificación producen efectos. Que esos efectos reclamen

fundamentos espectrales y se desplieguen en escenarios a menudo terroríficos es una evidencia empírica: no ha de ser un obstáculo para la consideración del problema, sino un dato con el que hay que contar.

No es preciso (aquí) explorar el esquema, o el principio, de (la) identidad en los muy diversos, y siempre problemáticos, enunciados en los que se despliega, ni en sus variados ámbitos de aplicación. Quizá sí es importante retener algo: desde que el principio de identidad hizo su aparición en el espacio lógico occidental, la seducción o el embrujo de su aparente inmediatez, de su postiza simplicidad y de su falsa evidencia han operado como auténticos imanes y han impuesto la pauta identitaria como norma y forma de procesos de la más diversa índole y condición. Y, por lo que parece, seguimos habitando en el espacio-tiempo de esa superstición que no cesa. Pues la identidad, que siempre con dificultades y solo con magros rendimientos se puede atribuir al círculo lógico (constituiría, a decir de L. Wittgenstein, su centro insustancial), exhibe su faz más torva en el terreno de lo fáctico y es fuente de múltiple disturbio cuando se propone como instancia normativa. Y, así todo, atrae: fascina, somete.

Que de un tiempo a esta parte la sumisión que la identidad propicia se haya desplegado preferentemente en el ámbito de la política parece un hecho[35]. Pero es una difundida opinión que tal vez convenga matizar, ya que la seducción de la identidad no opera propiamente en el ámbito de la política, sino que lo suplanta y se *pro*pone o se *sobre*pone como una especie de falsa inmediatez, como una especie de evidencia prepolítica que contaría, si de contar se tratara, con todos los avales de la naturaleza y de la historia. Si no con los más enigmáticos avales de la divinidad. Ya se exprese en la forma de fundamentalismo o integrismo, ya en la que adopta el nacionalismo (de diversa intensidad, índole y condición), la (im)postura de la identidad se antepone a la política y a lo político: que *en teoría* es, al menos en su tramo moderno, discusión y conflicto gestionados en la inmanencia, absueltos por lo tanto de las constricciones, de los

imperativos, de la historia, la naturaleza y los dioses.

Quizá no sea extraño, aunque sí muy preocupante, que la intensificación de los mecanismos identitarios se produzca por doquier y sin aparente desmayo. Quizá esa intensificación muestre un cierto agotamiento de la política (léase en el sintagma el doble valor del genitivo) en el que es preciso pensar. Si aquí se insiste en la palabra *mecanismo* es para paliar el efecto naturalista u organicista que sugiere la narrativa identitaria: que se prodiga en metáforas y metonimias en las que, abandonada leve o momentáneamente la invocación a la sangre, el suelo y la tierra, la implantación y las raíces, los sonidos y los latidos, así como la calidez del sentimiento son requeridos como expediente de legitimidad y fundamento incontestable.

Pero no hay nada de arraigo, nada de naturalidad, en la trama de las comunidades (pre)políticas y en la gestión de sus lealtades. "Tendremos que inventar una noble mentira", dice Platón justo antes de relatar al mito de la autoctonía: aquel cuento, modelo y guía de tantos otros, que habría de servir para que el ateniense entendiera la relación "política" en términos "económicos"[36]: es decir, en términos de casa y familia, en términos domésticos o despóticos. Cierto es que la "noble mentira" no es toda la verdad de la política platónica. O no lo es inmediatamente. Más bien puede pensarse que al hacer público aquello que, para resultar exitoso, tendría que haber permanecido oculto, lo que realmente consigue Platón —quizá también lo pretende— es desvelar, de un golpe (certero), todos los mecanismos de perversión económica de la política: presentes y futuros. Noble es (d)enunciar la verdad de la mentira y la mentira que subyace a presuntas y presuntuosas verdades; noble es poner en cuestión el mecanismo que impone lealtad, que fabrica conformidad, a partir y a través de ficciones de arraigo y de familia, de lengua y de fe, a través de continuidades inventadas y de coherencias construidas. O a partir y a través de amputaciones, exclusiones y descartes.

No es seguro que la historia de la filosofía no sea sino una sucesión de notas a pie de página de los escritos de Platón, como impone Whitehead; pero es cierto que los relatos identitarios, las narrativas de pertenencia (que son también, obviamente, narrativas o relatos de selección y exclusión) parecen seguir la estela platónica —el trazo dibujado y desenmascarado por Platón— incluso en detalles casi cómicos, convirtiéndose en mentiras sin duda eficaces pero carentes de nobleza.

No solo en *Las leyes*, sino de manera sarcástica y corrosiva en el *Menéxeno* y de forma implacablemente lógica en *El Sofista* y en algunos pasos de *El Político*, enuncia Platón la falacia de las divisiones, de las líneas trazadas entre "nosotros" y los restantes "ellos". Esas líneas no han dejado de trazarse, no dejan de marcarse.

Pero si el viejo ateniense hablaba para una cultura urbana, con frustrada vocación imperial, de la época agropecuaria, que acababa de salir del *tramo gentilicio*[37] pero que no desdeñaba las formas tradicionales y carismáticas de legitimación, las líneas que hoy se trazan lo hacen en el extremo de una modernidad en la que el algoritmo político del Estado nación, un bosquejo inestable desde el principio y por principios, se deshace a causa de la constante agresión de un proceso globalizador y de un capitalismo financiero posindustrial (posestatal y posnacional) que no entiende de límites. El desmoronamiento de esa figura de la modernidad política, al producirse en la forma de un imparable deterioro del Estado, permite el estallido de diversas estrategias de afiliación, pertenencia o lealtad que operan con los mecanismos de la vieja retórica natal, natural o nacional; o con los eternos de las varias providencias divinas[38].

Cierto es que el híbrido Estado nación nunca consiguió articular de manera satisfactoria los extremos de su nombre y de su constitución. Cierto es que el "elemento nacional", presto a blindarse en particularismos y exclusivismos o a expandirse en aventuras hegemónicas, nunca se acompasó a los criterios, de raigambre racional(ista), del Estado.

Calificado este último por Nietzsche como "el más frío de los monstruos fríos", ha tenido sin embargo que padecer a lo largo de los últimos siglos las reincidentes subidas de temperatura, los auténticos sofocos (también subidas de tensión) provocados por su parte nacional: fácilmente inflamable y afín a toda suerte o desgracia de contagios.

El Estado nación: un artefacto al que se le ha exigido, y se le sigue exigiendo, que haga explícito algún tipo de compromiso con la naturaleza y los dioses; un aparato que ha de hacerse perdonar su moderna constitución mecánica, maquínica, cibernértica, con un respeto a atávicas supersticiones; un híbrido al que se le puede exigir la eficacia de una burocracia fría y racional pero que, a la vez, ha de dispensar cálidas provisiones de sentimiento y afecto que aseguren conformidad y garanticen consenso más allá (o más acá) de todo lo razonable. La aleación es frágil, y difícil o inestable el equilibrio en el que ha de mantenerse esa acrobática figura.

"Dos almas laten ¡ay! en mi pecho", se lee en *Fausto*. Cuando el alma racional, la "parte-Estado", se halla hoy acosada, obstruida en sus funciones, sometida a fuerzas que no controla y sobrepasada por ritmos para los que está inadaptada, cuando es posible que provoque frustración por no poder satisfacer demandas y por traicionar promesas…, hay almas que se rebelan. Y es posible pactar con muchos, con innumerables, o incluso con todos los demonios.

El mecanismo siempre será el mismo. Posiblemente no hay otro. Una figura retórica de amplio espectro, la sinécdoque, permite articular un discurso falaz en el fondo y eficaz en la forma. Permite aludir a un rasgo —la lengua, la tierra, la costumbre o el dios—[39] que vale por todo(s) y que es índice y factor de identidad; permite enroscar sobre ese rasgo un rosario de promesas y alistar en el mismo movimiento una cohorte de fantasmas, de agresiones, de injerencias, de vejaciones o de traiciones.

La sinécdoque identitaria es a menudo brillante. Como medio de

suplantar la política suele ser eficaz. Si la segunda, la política, no puede evitar la presencia explícita del conflicto y requiere una exposición compleja, así como una prosecución dialéctica, la sinécdoque identitaria tiene a su favor la enorme ventaja de la simplicidad. Basta un rasgo, solo uno. Puede ser una lengua o un dialecto, puede ser un hábito, o una fe. Un rasgo que tiene además carácter empírico, fáctico. No es como esas otras abstracciones, a veces contraintuitivas, que se ocultan en arcanos como *universalismo*, *igualdad*, *derechos*, *garantías*…, construcciones inquietantes por su envergadura. Frente a ellas… ¿hay algo más nuestro que la lengua que hablamos? ¿Hay algo más íntimo que la sangre que nos une? ¿Hay algo más santo que el dios que nos convoca? ¿Que la tierra que nos sostiene? ¿Que la tradición que compartimos?

Basta un rasgo, solo uno. Inmediato, empírico, entrañable. Por su simplicidad el rasgo puede ser repetido, reiterado. Y solo puede ser eso: repetido, reiterado. Por eso la narrativa de la identidad es tan convincente. Carece de variación, se expone como pura repetición de sí misma. Y es esa repetición la que vale como tradición, la que genera conformidad. Y es esa misma reiteración de un solo rasgo la que elimina cualquier opción. La reiteración del rasgo (con interesada ignorancia de todos los otros rasgos que pudieran exponerse al peligro se ser compartidos más allá de la línea) genera un doble efecto: redundancia y descarte.

El "nosotros" se construye como efecto redundante del que el rasgo (la lengua, la tierra, el hábito o dios) es índice y factor; el descarte condena a la represión o a la supresión, a la exclusión, a todo el conjunto de los otros rasgos ignorados y de sus portadores. Tanto de los portadores auto- como de los heterodesignados.

Sin duda el mecanismo, la sinécdoque identitaria, resulta más eficaz cuando se dispone de un amplio aparato de difusión. Al fin y al cabo, el púlpito ha sido (es y será) una notable sede de producción de redundancia identitaria y de descarte diferencial; al fin y al cabo, la escuela ha

cumplido (cumple y cumplirá) el mismo cometido en el espacio-tiempo del Estado nación. Y muchas veces más al servicio de la "educación sentimental" que en función de otro tipo de exigencias.

"Tendremos que inventar una noble mentira". Platón no inventó ninguna. En el momento de escribir el imperativo o desiderativo sintagma, aludía a una mentira muy común y nada noble. Que el mecanismo que la nutre siga siendo el mismo veinticinco siglos después es un dato. Inquietante.

En el momento de escribir estas líneas se agitan las fronteras. Se escucha una cacofonía de discursos fóbicos, en los que el miedo y el odio se dan cita. Discursos en los que se muestra, una vez más, la eficacia de la sinécdoque identitaria; la eficacia de esa nada noble mentira. *Doble mentira*: redundancia del nosotros, exclusión del ellos. Mecanismo prepolítico y tecnología del poder.

PARA LA LIBERTAD

Las últimas décadas del pasado siglo, se ha indicado, concibieron la vida pública según una poderosa idea procedente de la primera Ilustración: la idea de que las fuerzas oscuras, irracionales o primordiales —los tres calificativos han operado, peligrosamente, como sinónimos— podían ser definitivamente vencidas y desterradas. Desterradas del ámbito político, que debería guiarse por criterios de acción racional. Y desterradas, progresivamente, del ámbito privado: arraigado todavía a peligrosas supersticiones pero, a la vez, terreno fértil en el que la crítica y la pedagogía (con esporádicas o sistemáticas ayudas de la farmacia) podrían demostrar su infinita capacidad de transformación.

Esa poderosa idea, o esa poderosa ilusión, se ha visto frecuente y masivamente impugnada por la terca realidad; ha sido, y es, convulsamente rectificada por el acontecimiento imprevisto, por el

acontecimiento inexplicable que invoca sangre y suelo, que reclama con éxito el poder unificador y dinamizador de los símbolos compartidos y que convoca dioses y demonios.

Si esos acontecimientos son inexplicables desde la lógica de la modernidad, el hecho ha de ser tenido en cuenta. Y ha de prevenir contra los excesos de un racionalismo autocomplaciente incapaz de articular satisfactoriamente la complejidad de la vida humana: tanto la privada como la pública.

Si las luchas que observamos son, en buena parte, luchas de dioses, si las guerras que nos inquietan son guerras de símbolos, la respuesta que el hecho merece, el único ejercicio de responsabilidad posible, consiste en acomodar —con toda la dificultad que ello entraña y, a ser posible, sin derogar o abolir el Estado de derecho— esas instancias en el complejo mundo de la vida.

Lo cual no significa, más bien todo lo contrario, dar carta blanca a las demandas que se apoyan en la siempre urgente palabra de los cielos, o en la siempre pendiente demanda de la tierra.

Significa reconocer el hecho de que el humano excede la definición que de él supo y pudo dar el racionalismo ilustrado. Y que es preciso probar un concepto de razón más adecuado a la complejidad de la vida. Un concepto de razón que ha de acoger —sin someter ni someterse a— las instancias despreciadas por el impulso modernizador; esas que hoy provocan conflictos inexplicabes, acontecimientos incomprensibles. Y significa que no es posible desatender la necesidad de vínculos y solidaridades, pues su aniquilación o su colapso crea un vacío en el que estallan artefactos fanáticos, versiones explosivas de una mentira nada noble. El estallido amenaza, por doquier, con destrozar aquel empeño ilustrado que, quizá a duras penas y constantemente amenazado, sigue siendo una tarea pendiente: dar forma política al anhelo de libertad. Y de una libertad que no puede ser pervertida o confiscada.

Pues desde que, a finales del siglo XVIII, se inaugurara la era de las revoluciones (con sus puntuales e inevitables reacciones), la libertad se ha convertido en perpetuo referente utópico, en permanente objetivo.

Ocurre, sin embargo, que la definición y los usos de la libertad distan de ser unívocos y exactos, de tal forma que la propia definición se convierte en ámbito de lucha: una lucha en la que diferentes instancias, a menudo profundamente reaccionarias, sólidamente dogmáticas, pretenden utilizar *pro domo* los legítimos anhelos de libertad.

El deprimente resultado es la indefinida, casi infinita, confusión. Si el discurso de la libertad promovió las corrientes de acción y opinión más estimables en la era de las revoluciones (Kant construyó sobre ese discurso la idea de la revolución —francesa— como signo histórico del progreso moral de la humanidad), muchas retóricas de libertad y liberación promueven, en estos momentos, tendencias autoritarias, jerarquizantes e incluso totalitarias.

No solo se ha perdido la perspectiva al respecto del sujeto de la liberación; no solo se confunde la imagen de aquello de lo que habríamos de liberarnos. La retórica de la liberación se asocia también a ideas e imágenes, teorías y construcciones, que más bien anulan o capturan la libertad.

Tanto los fundamentalismos religiosos como el fundamentalismo del mercado, y, entre nosotros, las proclamas incesantes y crecientes de los varios nacionalismos, utilizan la libertad como bandera y prevarican desde la propia definición que de la libertad ofrecen (o imponen).

Así se habla, de forma equívoca e irresponsable, de liberación nacional y de liberación popular, se proponen sintagmas como *filosofía de la liberación*, *teología de la liberación* o *comunión y liberación*, se jura por la libertad del mercado…, sin pensar en el contenido real de la palabra (libertad) en esas construcciones sintácticas repetidas hasta el tedio.

Pero en todos esos sintagmas, la idea regulativa de la libertad queda

obstaculizada, incluso anulada, por instancias que positivamente la niegan.

La libertad solo se construye en condiciones de controversia y contingencia, en ausencia de cierres determinantes y definitivos. La libertad se opone tanto a la insistente dogmática de las esencias como a la lógica, falaz, de la necesidad sistémica, importantes quizá en otros cursos y en otros discursos: no en el curso de construcción del espacio público como espacio político.

Para que la búsqueda —siempre pendiente— de la libertad no sea una siniestra caricatura, hay que liberarse de la nación y del pueblo, del dominio del capital y del mercado, de la tutela normativa de la teología, de la comunión. Esas instancias y esos discursos tienen su espacio. No pueden, no deben, colonizar el lugar incierto de la libertad. Aun así, parece que el humano es inapaz de concebirse, o es incapaz de saberse ni gustarse sin el suplemento de la necesidad, sin la provocación de la eternidad. Provocación diabólica, a juicio de Goethe. Para detener el instante, para eternizar la ficción del gozo, es preciso pactar con el diablo.

Y quizá el pacto con el diablo esté más extendido de lo que se cree. Quizá no pertenezca solo a la literatura paradigmática y sea moneda corriente en la vida real, o en la sedicente historia. Hay pacto diabólico cuando se eterniza lo efímero, cuando lo contingente se piensa, se cree y se quiere necesario u obligatorio; inalterable y fatal.

La contingencia que somos —el hecho de vivir este instante, esta duda — nos hace humanos; y nos solidariza en la fragilidad.

Querer descansar en la cómoda ficción de las esencias, de lo necesario e incorruptible, de lo invulnerable, es, quizá, el error político más grave, el que destituye al humano como humano, el que lo expone a la doble impostura de la bestia (nunca atendida) o del dios (siempre añorado).

La tentación no está lejos. Ni en el espacio ni en el tiempo. La tentación es pensarse y sostenerse sobre instancias anteriores, superiores y

exteriores: sobre la necesidad de la patria, sobre la verdad de la raza o de la lengua, sobre el carácter absoluto de las propias convicciones o sobre la implacable lógica del sistema. Y el propio endiosamiento, la propia proyección al cielo de lo necesario, al cielo del absoluto, hace que todo lo demás —que todos los demás— aparezca como relativo, como algo meramente asumible, ya que no respetable, en cuanto útil.

El inquieto e inquietante mundo que nos contiene imparte lecciones de contingencia. Nos *de*muestra frágiles y efímeros. Y nos instruye en la fragilidad de todo nuestro equipamiento teórico, de todas nuestras ambiciones. Nos enseña a pensarnos y a querernos en el instante y como instante. En la duda y como duda.

Si el humano que somos quiere respetarse en su humanidad, si quiere sentirse y saberse humano, sola y plenamente humano, ha de aprender a compartir aquello que le constituye —que es también lo que le destituye —, ha de aprender a compartir la fragilidad y la duda, el tiempo sin eternidad, el instante fugaz, la relatividad de la imaginación propia y ajena. Sin las figuras sublimes de lo necesario y de lo eterno adheridas a nuestros terrenales propósitos, la vida (o la convivencia) podría ser un poco más fácil, quizá un poco más vida.

EL OTRO, AL FIN
MIEDOS

… quod sumus nos, nati in saeculis desertis.
(… somos nosotros, nacidos en el desierto de este mundo).
Tertuliano, *Adversus Marcionem*

INTRODUCCIÓN

En condiciones normales se sabe, con muy escaso margen de error, cuál es el poder capaz de organizar la sociedad[40]. Capaz de dotar a la sociedad de una estructura perceptible, o de proponer, e incluso de imponer, metas y objetivos. En esas condiciones, el poder en cuestión se legitima. Poco importa que a lo largo de la historia se hayan sucedido poderes, en su momento legítimos, que hoy no gozarían de salvoconducto; o que serían contemplados, con razón, como ejercicios de imposición más o menos violenta, más o menos tiránica.

Puede ser una institución que gestiona ideología, o una que acumula el poder militar —la fuerza—; puede ser una institución que decide sobre los recursos o una que administra las necesidades y su satisfacción. Puede ser un cuerpo institucional que garantiza el cumplimiento estricto de una ley racional que se impone sobre todas las instancias en potencial conflicto. Poderes, se ve, diferentes en cuanto a sus pretensiones, sus fundamentos o sus técnicas. Poderes que, en condiciones normales, son capaces de producir *consenso*: voluntario en muchas ocasiones, obligatorio en otras, forzado en algunas[41].

En condiciones normales. Lo que ocurre es que, en la situación de desgobierno y descontrol que hoy, perceptible y tenazmente, se va

apoderando del mundo, la condición de normalidad parece sustituida por un prolongado *estado de excepción*. Algo se dirá más adelante sobre esta figura, la del estado de excepción, que es uno de los elementos problemáticos del texto.

No se puede saber a ciencia cierta si los dolores que afligen al mundo son dolores de parto o estertores de muerte. La magna historia es el rastro de escombros y ruinas al que algunos optimistas (y algunos nostálgicos del robo del futuro) denominan *progreso*. La célebre imagen es de W. Benjamin, basada, parece, en la obstinada contemplación de un atónito ángel esquemáticamente dibujado por Paul Klee[42]. Arrastrado por el vendaval de la historia y con la mirada vuelta hacia atrás —hacia el pasado— el ángel contempla la estela de la destrucción.

El presente podría ser proclive, lo veremos, a interpretaciones apocalípticas (consecuencia, seguramente, de esperanzas excesivas y de frustraciones reiteradas)[43]. Hemos superado con creces el cambio de milenio; pero algunas sensibilidades póstumas se aficionan todavía a proponer epitafios y a entonar letanías.

No parece, sin embargo, que la sensibilidad general, indecisamente posmoderna y decididamente atareada en la cotidiana tarea de la supervivencia, se sienta concernida por los temblores milenarios, aunque sí por una ineludible evidencia de inseguridad: evidencia de que algo, o todo, falta o falla; lo prometido, lo esperado, lo calculado, lo previsto. Inseguridad, pues; y su casi inevitable corolario: *el miedo*. La bisagra del primer milenio sacudió al mundo —es decir, a una limitada región de Eurasia— con la urgencia de la salvación. El umbral del segundo milenio no nos ha sugerido epopeyas: ni nos amenaza aquel terror ni nos impulsa, decididamente, aquella religiosa esperanza. Nos somete el miedo.

Convivimos con los innumerables desgarros que constituyen el mundo. Desgarros incesantes, ajenos a la contundencia de los guarismos y a la convencional dictadura del calendario. Desgarros que acumulan escombro

y ruina, como monumentos de los que la historia apenas quiere, o apenas consiente, memoria.

Quizá, es cierto, la humanidad ha vivido siempre en estado de indigencia, quizá ha padecido siempre una cierta minoría de edad o una impotencia cierta. Quizá ha tenido siempre la sensación de que algo, incomprensible, gobierna (o desgobierna) por encima de opciones y decisiones. La impotencia del humano ha sido explicada —y ha sido implicada o complicada— por los caprichos de los dioses, o por los inescrutables designios del Dios uno y único, o por la astucia de la razón, o por los múltiples avatares de lo diabólico —(in)constante en su acción—.

Hoy, esos referentes han perdido parte de su pretérita autoridad: acosados por la idea de que el humano podría, a través de la planificación y el cálculo, someter la contingencia y convertir el caos en orden. Idea moderna, muy moderna, que también, cabe sospechar, ha dimitido[44].

INCERTIDUMBRE

La sensación que en el momento actual nos imponen el tiempo y las costumbres es de ingobernable complejidad[45]. Complejidad que afecta a todos los ámbitos y dimensiones de los afectos, del pensamiento y de la acción. Que se expresa en lo privado y en lo público, en las relaciones afectivas, sociales, económicas y políticas, en las relaciones con la naturaleza herida o con los dioses: que retornan saturados de orgullo, furia y majestad[46].

No es extraño que en los últimos años del (pasado) siglo se impusiera en las ciencias humanas y sociales el concepto de *riesgo*: más como denominación de un problema que como pauta de una solución. El riesgo ha permitido a Ulrich Beck hablar de la sociedad y de la economía, de la ecología y del "normal caos del amor"; le ha permitido remitir la época, si no a la normalidad del caos, sí a la convivencia habitual con la

incertidumbre. Y Beck no es, evidentemente, el único que indaga en esa dirección; sí, tal vez, el más transitado[47].

Se extiende, o se impone, la sospecha de que el proceso evolutivo ha generado más complejidad de la que el mero humano es capaz de gobernar. O la sospecha de que hoy es imposible —o, al menos, improbable— hacerse cargo de las consecuencias no deseadas de cada acción: o de las consecuencias de las consecuencias. Esa sospecha no conduce obligatoriamente a la decepción ni a la deserción ni a la parálisis. Solo a la cautela. A pensar que cada solución puede generar mayores problemas; o que el problema puede ser una aceptable, y provisional, solución. O que en el peligro, como escribió Hölderlin y como ya se ha indicado, crece también lo que salva. Por desgracia, o por supuesto —pero esa no era ni la tesitura ni la preocupación del enorme poeta suabo cuando escribía, una y otra vez, *Patmos*—, también, o sobre todo, lo contrario es cierto.

Asumamos la hipótesis de que las culturas —todas las culturas— son, básicamente, grandes mecanismos proveedores de seguridad. De hecho, la actividad sociocultural ininterrumpida y masiva, la actividad apenas perceptible, por silenciosa y discreta, no es la producción de sorpresas, sobresaltos o excepciones, sino la reproducción de rutinas. Todas las esferas que interactúan en la compleja vida colectiva, todas las instituciones, son aparatos de organización y control del espacio y del tiempo, aparatos ajustados para someter el acontecimiento, reducir el riesgo y reproducir la norma.

Desde el mito y la magia hasta la tecnología y los complicados códigos no solo legales que hoy (des)organizan la convivencia, la especie humana ha ensayado multitud de formas de autorreproducción controlada, teo- o tecnodirigidas. Quizá nuestra sociedad, nuestra cultura, haya alcanzado, en algún momento que amenaza con convertirse en pretérito (imperfecto), un mayor refinamiento: la prolongada escolarización obligatoria, los

mecanismos de gestión del trabajo y del ocio, la seguridad social, los planes de ahorro y de pensiones, los contratos y los créditos, son (aunque tan vez sea más correcto escribir *eran*, o *fueron*) complicados mecanismos para asegurar el orden, para dar a la vida —individual y colectiva— apariencia de cauce y curso.

El acontecimiento es lo extraño (no necesariamente hostil), es lo que irrumpe e interrumpe, lo que cae fuera de las clasificaciones habituales. El acontecimiento es lo que suspende el juicio o lo confunde: precisamente porque no hay esquema predispuesto para procesar esa aparición que puede ser auroral, pero también vagamente espectral o decididamente siniestra.

Sobrecogidos por el acontecimiento, atrapados por él, nuestros hábitos se desmoronan: y no hay palabras. O las palabras toman forma de interjección. Los discursos, que aparentemente dan razones, son, en realidad, largas interjecciones a las que se priva de los convencionales signos de admiración; o, en el mejor de los casos, son prolongadas confesiones de estupor.

Ya desde sus primeras reflexiones sobre arte o estética, pero sobre todo en las últimas, Kant rescató y reactivó una vieja categoría que, si no explica la irrupción de lo inexplicable, al menos designa el ámbito en el que se congela nuestro estupor: la categoría de *lo sublime*. Quizá las posibilidades de este idiosincrático concepto no hayan sido suficientemente exploradas fuera de la teoría del arte. Quizá esa categoría pueda ser el torrente —no el cauce— de nuestra impotencia. Lo sublime terrorífico: que no es la única forma de aparición de lo sublime, pero es la que hoy se impone[48]. Sea en la forma de macroatentado terrorista, de desmoronamiento económico, de caos ecológico o de terremoto migratorio.

En los países occidentales, que tienen buenos motivos y serias razones para ser considerados —todavía— como los más afortunados del planeta[49], parece que antaño regía un consenso democrático basado en el

Estado de derecho, el imperio de la ley y en un implícito contrato social capaz de contener posibles perversiones: tanto las tentaciones de la política de derivar hacia la tiranía, las del ejército de imponer la fuerza, las del mercado y su formidable ética de la ambición desmedida o las de ciertas instancias ideológicas que quieren, si pueden, conformar el pensamiento y determinar la cultura.

Esa era, más o menos, la figura —y el compromiso— del llamado "Estado democrático y social de derecho". Y que hoy se ve suplantado por un vago consenso democrático que cada vez da más muestras de fatiga; quizá por esa *post racional democracy* a la que actualmente se alude con desmayo o desidia. Y que, dramáticamente, escenifica su impotencia, su rendición —incondicional— ante poderes, fuerzas e instituciones que no son capaces de organizar la sociedad, pero sí de desorganizarla hasta niveles de riesgo sumo; hasta avistar el peligro de la descomposición. O hasta producir, contener y expulsar terribles cantidades de violencia, muchas veces legal; todas letal.

Una sociedad fatalmente desorganizada es una sociedad inerte, es una sociedad inerme. Y una sociedad que se tiene que someter a imperativos que, acaso, ni entiende ni comparte. Las medidas que hoy toman los gobiernos[50] para afrontar, sortear o encubrir las llamadas crisis son un ejemplo de decisiones sobrevenidas ante las que no se aprecia ni compromiso ni reacción social significativa[51].

A falta de compromiso viable, vale la parodia; o vale —porque no hay más— la reacción de distancia —ironía— frente a todas las instituciones. Algunas de las cuales, tal vez inconscientemente, muestran en público su incapacidad, su trivialidad. Hacen espectáculo de sí mismas y hacen espectáculo, no solo para, sino de la sociedad.

Si es preocupante observar la capitulación de los actores políticos frente al poder disgregador del mercado, más inquietante es ver la parodia, el espectáculo de esos mismos actores que exhiben obscenamente su

insolvencia y su disfunción estructural; que dimiten incluso del sentido común[52]. O que escoltan impotentes el deterioro generalizado. Un deterioro (pos)histórico al que casi se otorga "carta de naturaleza".

Ante ese espectáculo de una sociedad atrapada en su estructura y alienada en y de su dinámica, la distancia —ironía— es casi una obligación: por dignidad. Es, también, una muestra más —acaso desesperada, acaso lúcida— de impotencia. Y, en cualquier caso, esa toma de distancia, que es a la vez una toma de postura, es la actitud que rige el estilo de este ensayo[53]. Discúlpese; o discútase.

El buen funcionamiento del sistema democrático, o la razonable salud de las instituciones que lo sustentan, exige ciertas condiciones o requisitos, tanto de índole material como formal. Es preciso reparar en ello porque parece darse por supuesto que la democracia constitucional es el régimen "normal" de convivencia cívica, que se establece "por defecto", o que una vez conquistado, no puede ser abandonado. Y esa convicción, tan inconsciente como extendida, es harto peligrosa, por cuanto promueve una indolencia generalizada que, a la postre, puede resultar fatal.

Se olvida, o se quiere ignorar, que las democracias son regímenes de gobierno con escaso espesor histórico; que solo recientemente —y, en algunos casos, *muy* recientemente— se han convertido en hegemónicas en algunas partes del mundo en las que parecen imponerse sin severa discusión y sin aparente alternativa. Precisamente esa hegemonía fue la que hace algunos años llevó a algún intelectual eufórico o impaciente a proclamar un presunto fin de la historia cuyo signo sería, precisamente, la expansión del modelo democrático liberal[54]. La utopía, al fin lograda. Y, consecuentemente, la desactivación, la devastación del pensamiento utópico.

Frente a ese apresurado diagnóstico (más bien desiderativo) es oportuno pensar, o recordar, que la democracia es un régimen complicado y contingente, que no responde a ninguna necesidad de la naturaleza o de la

historia, que no está inscrito en ningún código genético (o en ningún programa informático). Y es conveniente pensar que, de la misma forma que la democracia se hizo posible a través de ciertos procesos y determinados progresos, la misma democracia se puede deteriorar, hasta hacerse irreconocible, en virtud —o vicio— de otros procesos a los que no cabe llamar progresos. Distopía *pre*visible.

REPRESENTACIÓN

Conviene, por ello, tener siempre en cuenta el carácter condicional, y fuertemente condicionado, de ese régimen de gobierno. Una de las condiciones que lo sustentan, la que está a la base de su trama institucional y garantiza su legitimidad, se articula sobre una palabra de la que frecuentemente se abusa: representación[55]. Las instituciones democráticas (aunque no solo ellas) son, efectivamente, instituciones representativas. Esa característica, o sus posibles versiones, las particulariza y las diferencia.

Ahora bien ¿cómo se cumple la lógica de la representación en sociedades democráticas? Se suele decir, y *hasta cierto punto* es cierto, que el parlamento representa a la sociedad, también que representa al pueblo, o a la nación. Pero sociedad, pueblo y nación son tres conceptos con diferente significado, con diferente alcance y con diferente historia. Cada uno de ellos produce —permite o exige— un esquema distinto de representación.

La sociedad, por ejemplo, es irrepresentable como unidad porque carece de ella. O solo se presenta como unidad cuando se vuelcan sobre ella los criterios, que en principio le son ajenos, del pueblo o la nación. Si de estos últimos —pueblo y nación— se puede proponer una definición presuntamente coherente y unitaria (y por ello proclive a exclusiones implícitas o explícitas), la sociedad no admite tal tipo de definición. Pues

sociedad es, ante todo y sobre todo, relación; es, ante todo y sobre todo, comunicación (y, por eso mismo, diferencia, dispersión… conflicto).

Podrá haber mil discusiones al respecto de *lo* que constituye el pueblo, o de cual es la "esencia" de la nación. No habrá tantas discusiones —ni de tan hondo calado metafísico— al respecto de la sociedad. La sociedad no tiene esencia. La relación y la comunicación (en sus muy diversos modos de efecturase) constituyen su mera existencia.

Cualquier individuo, o grupo, que *entra en relación* —del tipo que sea y durante el tiempo que sea— pasa a formar parte de ese sistema de consensos inestables y de conflictos incesantes que es la sociedad. Pasa a formar parte de ese conglomerado que se caracteriza por la movilidad. Y por la irrepresentabilidad. O, más exactamente, por ser irrepresentable como unidad y unanimidad, como homogeneidad.

El reto (y el riesgo) de las instituciones democráticas, que han de adaptarse cada vez más y cada vez de forma más acelerada a una sociedad crecientemente compleja, consiste en, precisamente, representar lo irrepresentable. Es decir, reciclar y procesar las ficciones de (la) unidad, las nostalgias de (la) homogeneidad.

Hubo épocas, sin duda, en las que los ámbitos de relación social casi coincidían con espacios culturales y políticos completos y clausurados. Ya no es así. Desde hace un tiempo, y en virtud de múltiples procesos (técnicos, económicos…), la sociedad desborda cualquier límite. Hoy la sociedad, relación y comunicación, salta cualquier barrera. Y es esa sociedad indócil, fascinante y conflictiva lo que hay que representar. Sin poder esperar, cabalmente, éxito en la empresa.

No dejará la filosofía política —incluso la habitualmente desencantada o escéptica— de interrogarse sobre el *verdadero* sentido de la democracia (si es que hay tal[56]): tanto de la palabra como de las realizaciones concretas que en su nombre se han hecho a lo largo del tiempo y en multitud de espacios. Y no dejará de interrogarse sobre el *demos*, sobre el

pueblo (así se suele traducir la palabra griega), y sobre el *kratos*: el poder o el gobierno, o la fuerza, o la victoria. Y, sin duda, sobre el poder y el gobierno del pueblo (por el pueblo y para el pueblo, si se quiere citar completa la célebre definición y extremar la ambición del concepto)[57].

Reflexión pendiente, acaso infinita, sobre una *democracia por venir*, en expresión de Jacques Derrida[58]; sobre una eventual realización de la democracia sin exclusiones, sin grupos de poder o de presión. Una democracia siempre pendiente (pero… ¿de qué?), que opera como criterio regulativo de la democracia presente, o realmente existente, cuya perfectibilidad salta a la vista. ¿Es esta la expresión/proposición genuina de una genuina utopía?

Esa pregunta, por muchas razones fundamental, quizá tenga que comenzar reconociendo el código de funcionamiento de la —presente o presunta— democracia parlamentaria. Sobre todo en un momento, como el actual, en el que esta se pone en cuestión desde muy diferentes ámbitos y en muy distintos foros.

El código de la democracia parlamentaria es sencillo: consiste en la polaridad Gobierno/oposición[59]. Lo que quiere decir, de entrada, que la democracia —esta democracia— no es exactamente el gobierno del pueblo, sino la representación —parlamentaria— de conflictos de interés, y también de afecto de identidad. Representación de convergencias y divergencias, de consensos y conflictos, que encuentran su lugar en el parlamento, y, a partir de él, en el Gobierno y en la oposición.

El funcionamiento democrático implica asumir esa idea básica, sencilla: el pueblo tampoco es representado (ni representable) como unidad o totalidad, no es representado ni representable como comunidad homogénea, como esencia inalterable siempre idéntica a sí misma. De lo contrario, no hay democracia parlamentaria posible.

Fue precisamente el jurista —(in)oportuna u ocasionalmente nazi— Carl Schmitt el que denunció la representación parlamentaria, liberal o

republicana, como espuria frente a un sentido (y un ejercicio) de representación pura y genuinamente existencial: representación no solo (aunque también) de la idea o del concepto, de la esencia de un pueblo, sino de la *vida* del pueblo concebido como *comunidad de amigos* que se enfrentan —a muerte, en el extremo— a un *enemigo común*[60]. Representación mítica y mística de un pueblo inexistente, o de una colectividad que se construye a base de plurales violencias, de drásticas amputaciones, reales e imaginarias: idea e ideal de un Gobierno sin oposición[61].

Frente a esa continuidad mística entre el pueblo y *su* Gobierno (y viceversa), frente a la inmediatez que fusiona e identifica al uno con el otro, la representación parlamentaria carece de legitimación existencial: su legitimidad consiste en que la arquitectura del Estado y los poderes que lo constituyen (formalmente divididos) han de contener y expresar los conflictos y los consensos contingentes que (des)articulan la sociedad. Así, el poder legislativo es (o ha de ser) representación de la pluralidad y del conflicto inherente a ella, el ejecutivo, la representación de los consensos que hacen posible la operación y el poder judicial, la instancia que garantiza equidad o equilibrio. No se trata, pues, de representar la ficticia homogeneidad del pueblo en la unidad de su Gobierno, sino de convertir la diversidad fáctica en cooperación funcional compensando las lesiones que provocan, precisamente, las ineludibles diferencias y las muy reales desigualdades. Es decir: de componer la síntesis de acción de(l) Gobierno a partir y a través del enfrentamiento (o de la confrontación) entre múltiples oposiciones. En el extremo, de lo que se trata es de realizar un ejercicio que no resuelve la aritmética sin el concurso de la dialéctica: convertir en suma la pléyade de restas y divisiones que atraviesa la sociedad, y todo ello en ausencia de unidad (e incluso en ausencia de criterio firme y escala estable de medida).

Lo que da valor y sentido (o lo que meramente permite realizar su

función) a la democracia parlamentaria, lo que constituye su misterio, o su mera dificultad, es que no hay (es decir, no puede ni debe haber) *parte diversa* sustraída de la suma: en un ejercicio que no resta, que no excluye. O que incluye como oposición. ¿Por qué misterio? Porque el pueblo (resultado flexible e inconstante de la operación), que no *es* en ningún sitio, está a la vez en el Gobierno y en la oposición. Y porque para ejercer eficazmente el cometido que la mera democracia parlamentaria exige al uno y a la otra son necesarios, obviamente, ambos. Incluidos, como se ha dicho, sin resto, sin resta. El resto, lo excluido, amenaza —se verá enseguida— desde otra parte. Sobre todo en circunstacias en las que la incertidumbre y el miedo hacen de la suma una operación complicada y de la resta una violencia legal. Y, se ha anticipado, una violencia letal. Que esa parte, la de la exclusión sin remedio (la *parte de los sin parte*, en palabras de Rancière[62]), aumente por doquier es motivo suficiente de preocupación. Y para dar cauce al miedo y a sus fatales consecuencias.

MIEDO

Pues se dice, y nada hay que objetar, que el miedo es libre. Pero nadie ha osado, sin embargo, afirmar que el miedo nos haga más libres: que el miedo como residencia permanente o como argumento sea un factor de libertad.

Más bien al contrario. Testimonios antiguos, no por ello más (ni menos) venerables, e investigaciones modernas tienden a mostrar que el miedo altera hasta tal punto la vida pública (también la cotidiana vida doméstica, cabe añadir) que es el factor mayor de reacciones, frenéticas y fanáticas, que lindan con el caos, que disparan la violencia o que auguran el desastre[63].

David Hume escribió que la primera página del libro de Tucídides (la *Historia de la Guerra del Peloponeso*) es, a la vez, la primera página de la

historia universal. Tal vez se estime que la expresión es hiperbólica y el juicio extremo. Pero no se trata aquí de eso. Sí se trata de que para Tucídides, fino observador y gran analista, esa guerra, "la mayor que conocieron los griegos y aun los bárbaros", no se debió (o no solo) a causas "objetivas", a ambiciones económicas o políticas, sino precisamente al miedo. El miedo al expansionismo ateniense en este caso, que provocó la reacción espartana y la escalada bélica. Esa habría sido la causa inmediata de una guerra que acabó con la época dorada de Grecia.

Páginas gloriosas ha dedicado al miedo Thomas Hobbes (temprano y pertinaz traductor de Tucídides al inglés), uno de los más lúcidos pensadores políticos de la historia, y acaso uno de los más lúgubres[64]. El mutuo temor y el deseo, o la necesidad, de seguridad es lo que mueve a los hombres a entregarse, a rendirse, al poder omnímodo del Estado —hombre artificial, dios mortal—, sin cuya tutela, armada, la vida humana sería "solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta", como escribe en *Leviatán*[65].

¿Testimonios y memoria de otra época? ¿De tiempos en los que, efectivamente, el miedo estaba justificado porque no existían suficientes mecanismos de seguridad, o porque la humanidad no había alcanzado una presunta *mayoría de edad*?

Apenas es sostenible el argumento. Apenas es pensable. La nuestra, si no es la verdadera, la genuina edad de los miedos, sí es la era de la universalización de la incertidumbre. Los miedos son globales. Y son múltiples. Políticos y étnicos, ecológicos y sanitarios, migratorios y económicos. La modernidad en su fase declinante, unida al imparable proceso de globalización —a la creciente masificación de la movilidad y de los intercambios— conjura figuras espectrales, produce fantasmas. Y los fantasmas provocan miedo. Tómese la palabra *fantasma* en un sentido riguroso y serio. Dado que los fantasmas o espectros resultan eficaces, no se puede saldar la discusión negando, sin más, su existencia. El fantasma

de la alteridad amenazante, de la otredad que reta o niega, por ejemplo. O el fantasma de la filiación territorial, de la presunta naturalidad del territorio y las exigencias que comporta[66]. Fantasmas que, toscamente invocados, citan a otro letal: el terror, el terrorismo, de Estado o de partido, de iglesia, de secta o de mercado.

Miedos, temores o terrores en auge que se gestionan con eficacia. Y que provocan reacciones: demandas paranoicas de seguridad, blindaje de fronteras, xenofobias de varias intensidades.

Sirva, como testimonio de la inquietud —intelectual— que la cuestión suscita, el libro de Zygmunt Bauman titulado, precisamente, *Miedo líquido*[67]. Fiel a la metáfora que rige sus investigaciones sobre la sociedad contemporánea, el sociólogo polaco muestra la facilidad con la que el pánico, multiforme, *fluye* en el espacio social y se multiplica a través de los medios de comunicación. Y expone el abismo al que se acerca una sociedad dominada por el miedo: pues tal vez el miedo, Hobbes lo sabía, es la forma más eficaz de dominio.

Quizá menos conocido, quizá más plástico, es el trabajo que en forma de documental dirigió Adam Curtis, otrora profesor de pensamiento político en la Universidad de Oxford, para la BBC. Se titula *El poder de las pesadillas* (*The Power of Nightmares*) y es un análisis logrado de la gestión política del miedo, cuyo balance es el siguiente: inocúlese el miedo suficiente durante el tiempo necesario en las dosis aconsejadas y se producirá una reacción colectiva que demandará seguridad a cualquier precio. Y cualquier precio parecerá escaso: se sacrificará paulatinamente libertad, se abolirá la idea de igualdad y la democracia devendrá caricatura o sarcasmo.

Miedos no faltan, sobre todo en tiempos de prolongada y sedicente *crisis*[68], para ofrecerse a una eficaz gestión: miedo a la pérdida de empleo, al descenso del nivel de vida, a la inmigración, al inescrutable futuro. Miedo al enemigo declarado y miedo al enemigo potencial, miedo a la

contingencia o a los insobornables elementos. O miedo a los semejantes: precisamente por serlo. La igualdad se convierte en amenaza. Y miedo al casi semejante, al otro, al allegado: a sus intenciones, a sus necesidades, a sus miserias. No se trata aquí tan solo (ni, tal vez, principalmente) de los miedos provocados por la geopolítica y la geoestrategia, de esos miedos vinculados, por ejemplo, a atentados espectaculares. Se trata del miedo distribuido por el tejido social[69], de un miedo que se registra y se expone, aun antes de adoptar la versión agresiva, en gestos que parecen significar respeto, en tomas de postura que realmente son tomas de distancia, en muecas de desaprobación o rechazo, en silencios, o en la búsqueda de un lenguaje desactivado, tendencialmente neutro, que se asocia con la "corrección política": vericuetos en los que el cuerpo se disfraza o se transmuta, en los que el lenguaje se inhibe. Vericuetos en los que se imponen el disimulo y la máscara.

El archipiélago del miedo se expande hasta convertirse en continente. Se agigantan los grandes miedos, los que impulsan a la entrega incondicional a un poder omnipotente (que no ha de ser necesariamente el del Estado; y que quizá lo sea cada vez menos), y los pequeños miedos, veniales pero multiplicados: cada vecino o cada viandante, cada interlocutor, es un competidor virtual o real. Esos miedos no forman la musculosa figura presuntamente unitaria del Estado, tampoco la necesariamente múltiple de la sociedad. Desintegran toda figura posible en un flujo de disimulos advertidos y consentidos. En una multitud de individuos que aman (o necesitan) la máscara: que no los hace, quede escrito como deuda y homenaje a Nietzsche, necesariamente profundos.

Operador político de primera magnitud, el miedo —epidémico o endémico, incontenible— ha dejado de ser un estado de excepción, una anomalía (si es que alguna vez lo fue), quizá para convertirse en "excepción permanente"[70]. Es un modelo, es un paradigma: la gestión política del miedo (se) impone. La seguridad que promete es un peligro.

Para todo y para todos; pero, *sobre todo(s)*, para quienes aparecen como encarnación del miedo: dan y tienen miedo, lo contraen y lo conllevan, lo concitan. Ellos, los otros: los que han venido por miedo y se han quedado con miedo; sujetos de mil temores y objetos de mil violencias. Son, claro, los inmigrantes. Expulsados de todo, propulsados a nada. Impulsados —ironía, broma— a la utopía y "repulsados" allí, aquí, donde la utopía ha dejado su lugar, y su tiempo, al miedo. El miedo traza los cursos, dicta los discursos. Acaso sin remedio[71].

EL OTRO

Quizá hoy no sea común, ni aun corriente, pernoctar bajo los puentes. Incluso el estilo arquitectónico que plasman algunos —algunos puentes—, que dificulta severamente el paso, impide decididamente el sueño. Pero, al menos para una larga época, dormir debajo de un puente fue una categoría sociológica, económica; posiblemente política y aun moral. Ahora hay portales, cornisas o cajeros automáticos resguardados, cubiertos, que reemplazan a los puentes y garantizan una suerte de pobre intimidad no exenta de riesgos, que multiplican las posibilidades de habitación.

En una de las frases más citadas de su copiosa obra, Anatole France escribía: "La ley es igual para todos, prohíbe tanto a ricos como a pobres pernoctar bajo los puentes". Era otra época, era otro París: el París de los puentes "cómodos", "acogedores". Era el París de las muchedumbres pobres, miserables. Pero quizá la función de la ley no ha variado, y consienta la misma crítica, el mismo sarcasmo, que atraviesa la sentencia de Anatole France.

Parafraseando (es un ejemplo): "La ley es igual para todos, prohíbe tanto a cristianos como a islámicos, a ateos como a agnósticos, a hombres y a mujeres por igual, acudir a la escuela con algo que cubra su cabeza". Un punto que se ha añadido con urgencia a la normativa de ciertos colegios y

empresas prohíbe a ricos y a pobres algo así como pernoctar bajo los puentes; es decir, prohíbe a cualquier alumno o empleado acudir con prendas que cubran la cabeza (prohíbe lo que, en razón de cultura o religión, es necesario u obligatorio). La clase aludida de prendas incluiría, en el extremo, gorras, sombreros de paja, sombreros mexicanos, boinas, pañuelos, tocas, *hiyab(s)*, ominosos *burkas*, cascos del ejército o cascos vikingos, y otro sinfín de prendas que sería arduo constatar. Pero el conflicto se plantea tan solo con algunas de esas prendas, casi todas "capitales".

Se ha dado comienzo al apartado con un sarcasmo y un ejemplo. El sarcasmo, único, lo firma Anatole France; el ejemplo es plural. El tribunal de Luxemburgo lo sanciona y varios países europeos lo reiteran y lo matizan, añadiendo ornamento a la violencia legal(izada).

No por casualidad, el conflicto, que ya no entiende de países y de idiomas, ha surgido, y se repite, en el momento en el que no un rico, sino un pobre, *pernocta bajo el puente*. Es decir, en el momento en el que, por ejemplo, una niña islámica (islámica por su estética y por su ética, por su "cultura", acaso también por su religión) acude al colegio con una prenda, el *hiyab*, que cubre la cabeza y protege el cuello dejando al descubierto tan solo el rostro; o en el que una empleada hiere la sensibilidad de los clientes por usar la misma prenda. No son los únicos espacios vigilados. El espacio público en general, desde la playa a la plaza, pasando por los transportes o los locales de ocio, es objeto de posible observación, legislación y eventual sanción.

Las leyes, en muchas ocasiones, no se hacen *por y para algo*, sino contra algo o contra alguien. Contra algunos o muchos. Y hay algo dañino en el hecho de legislar no en virtud de algo sino en contra de alguien. Ya que esa suerte de legislación orientada, esa suerte o desgracia de contralegislación, lo que pone en cuestión es la ley en sí misma, su estructura, su estatuto, su fundamento. Lo que pone en cuestión es el

imperio de la ley al dejar en evidencia la ley del imperio. Y pone en cuestión el Estado de derecho, o el estado de los derechos. Incluso los derechos humanos.

Pues, ¿qué decir de esas leyes que conculcan derechos? ¿qué decir de esas iniciativas políticas que pretenden distinguir entre personas según su condición? Según su origen nacional, por ejemplo. Lo que, probablemente, implique también distinguir según su raza, su color, su religión, su idioma, su posición económica[72]. Imagen invertida, se habrá adivinado, del segundo artículo de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de 1948, que dice: "Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición".

Alguien se hace visible, se distingue por su condición. Y su condición es la de inmigrante, la del (que ha) llegado, la del impertinente: por no pertenecer. Que lleva asociadas otras distinciones: una lengua materna, otra religión o ninguna, algunas costumbres que siempre evidenciarán su extrañeza, su extranjería: hábitos que son signo y marca de otro *hábitat*, que recusan su condición de genuino habitante. Está entre nosotros; pero no es uno de los nuestros. Alguien se hace visible. Se distingue. La distinción es fáctica, es meramente empírica. Veo la diferencia, la siento, la escucho en la cadencia y en el acento con los que hablan *mi* idioma (dado que no voy a conceder, súbitamente y sin examen, que también es suyo). Somos diferentes, naturalmente: cada uno es cada (por lo menos) uno y cada vez es otra vez, como podría decirse con Derrida. Pero, naturalmente distintos, somos también (cada vez más) legalmente desiguales. Diferentes ante la ley[73].

Tal vez nadie haya creído que la prosa, tan exigente como impotente, de la Declaración Universal de Derechos Humanos contuviera algo más que un buen propósito, o una suma de buenas intenciones. Tal vez nunca se

haya creído que la ley ignora las diferencias. Más bien, de hecho, lo contrario es cierto.

Pero hay un paso no menor entre la xenofobia de hecho y la xenofobia de derecho. O, más adecuadamente, la xenomanía de derecho. E iniciativas xenomaníacas, de derecho, proliferan por doquier en la atribulada Europa. En todos los casos propuestas legales que distinguen a las personas por su lugar de origen. Y que establecen dobles, triples distinciones.

Hasta hace poco tiempo, acreditar la residencia era requisito suficiente para obtener la ciudadanía: se sabe, sin duda, que tal requisito no era un trámite de sencillo cumplimiento. O, al menos, no en todos los casos. Pero, al fin y al cabo, la acreditación otorgaba ciudadanía, aparentemente sin distinción de derechos.

El giro legal al que estamos asistiendo —sin oposición significativa por parte de la ciudadanía autóctona sino, más bien, con su secreta o declarada complicidad, y aun complacencia[74]— radica en que en todos los casos la condición de ciudadano pasa a convertirse, para algunas personas, en un premio: que tiene un precio. Las personas implicadas son los inmigrantes. Y el precio, vagamente expresado (y la vaguedad de la expresión no es un expediente tranquilizador, sino todo lo contrario), es la "integración". Que implica —en secuencia nebulosa desde el punto de vista semántico— compromiso social, voluntad de contribuir a la comunidad, aceptación de y comunión con *nuestros valores*.

Entre la entrada en el país y la concesión de la ciudadanía se instaura una gran zona gris, una tierra de nadie, un intervalo (no solo temporal) para la prueba, para la vigilancia (y para el castigo), para el examen. Mientras habite en ese tiempo y en este espacio, el inmigrante, diferente de hecho, es indiferente de derecho: en su condición de candidato permanecerá en un estado de infancia (*in-fans*, sin habla, semimudo, balbuciente) o de adolescencia (siempre adoleciente, siempre en falta), o

de minoría de edad civil —que no penal—; en un estado que es provisional-permanente estado de excepción.

En 1981 Michel Foucault leyó en público un pequeño texto, una declaración que luego fue publicada en el diario *Liberatión*. Se titulaba "Contra los gobiernos, los Derechos Humanos"[75]. Allí, el filósofo francés apelaba a nuestra común condición de gobernados, de personas comunes, susceptibles de abusos, de violencias, a nuestra común condición de potenciales víctimas. No una vaga solidaridad, sino esa condición es la que ha de hacer pensar, actualmente, en las medidas de los gobiernos: en muchas ocasiones contra los derechos humanos. Lo cierto es que hay un serio problema que nutre y carcome a las sociedades complejas; un problema de articulación, convivencia y cohabitación. Porque, a pesar de todos los discursos adversos a las retóricas de la identidad[76], el humano es un animal identitario. No el humano arcaico, sino también el moderno o posmoderno, el que se agita y se conmueve en los comienzos del siglo XXI. El humano se identifica desde, con y contra la familia, la tribu, el lugar y su religión, las costumbres y fantasías.

La historia humana es, en buena parte, la transformación —escasa y lenta, o rápida y masiva— de los centros que confieren identidad o hacen de ella un problema. Y en la (in)cesante modernidad, se constata con dramatismo e insistencia que tal vez no quepa dudar de que el humano es animal de razón; pero lo absolutamente indiscutible es que no ha dejado de ser animal de identidad.

Y por ser la identidad (individual y colectiva) una experiencia básica y radical, a- o prerracional, obstinada y apenas consciente, las luchas identitarias se resisten a una explicación racional completa: los factores de identidad de otro individuo y de otro colectivo pueden parecer *simples* manías, sus objetos de culto pueden parecer meros fetiches que organizan la superstición. La modernidad pretendió acabar con la vigencia de ciertos complejos identitarios y someter las acciones y pasiones a una lógica más

o menos común solicitada por la razón y por ella gobernada. Sin éxito, parece. Hoy, los centros de identificación que se constituyen en base a la pertenencia nacional y a la profesión de fe religiosa resurgen con fuerza, con la violencia de la que solo las pasiones son capaces, y reclaman derechos en un mundo plural.

El saldo de las luchas identitarias es, en muchas ocasiones, la exclusión o el rechazo, el crimen, la vejación y la tortura, el terror en todas sus formas. Los *viejos dioses* —de nuevo, o ya de viejo, Max Weber— reclaman, siguen reclamando, nuevos sacrificios.

El Occidente posmoderno, en el que compiten cursos de conciencia y acción diferenciados, e incluso irreconciliables, se enfrenta al reto de acomodar identidades múltiples. Y es preciso asumir ese reto con rigor intelectual y destreza política. Es preciso asumirlo para que las retóricas de la identidad, su prosa y su poesía, sus leyendas, no sean confiscadas por los profetas del horror.

Europa, que, desde hace largo tiempo, pero de manera creciente en los últimos años, se ha convertido en destino de inmigrantes, se conmueve no solo, y no tanto, por fricciones que tienen su origen en la asignación o distribución de recursos (sin duda escasos e injustamente repartidos); se conmueve, se agita, por la creciente afiliación de sus habitantes (tanto autóctonos como alógenos) en función de diversas *identidades*. A la llegada de inmigrantes —que en muchas ocasiones y por motivos comprensibles se agrupan en colectivos diferenciados por etnia, lengua, religión, etc.— responden plataformas (no solo políticas) que exhiben, y demandan, credenciales de autenticidad, que se ordenan a partir de una serie de sesgos que constituirían lo *propio* frente o contra la invasión de lo ajeno. No hace falta citar la nómina, en incremento tanto en número como en importancia, de las formaciones que responden a ese perfil; que van conformando un peligroso archipiélago capaz de acabar con la propia idea de Europa y, sin duda alguna, del proyecto, dañado, de constituir una

entidad política unitaria. Y un archipiélago que, en ocasiones, lo es de grupos que pueden ser calificados sin error ni exceso como terroristas y fascistas; su expansión y su auge valen como tendencia. Y quizá, como dijo Winston Churchill, lo importante es la tendencia.

La corrección de esa deriva ha de fiarse a una *gran política* (la expresión es de Nietzsche), a una política de verdad y con mayúscula que ni se afirme en la inmediatez ni reclame el aval de absolutos. Es decir, que no se vacíe en el corto plazo (el que prescribe o aconseja la periodicidad de las citas electorales) ni se blinde en la falsa y fatua estabilidad de la respuesta a esa pregunta insistente: *¿qué somos?*

Pregunta sin duda importante para estudiosos de varias disciplinas, pregunta para historiadores y antropólogos, pregunta para folcloristas. O pregunta para filósofos persuadidos por la estabilidad de las esencias y la consistencia de los fundamentos. Pregunta también para incendiar las relaciones sociales y culturales, para trazar líneas de división y de fractura, líneas de selección, de discriminación. Siempre de violencia. Y, posiblemente, de (dis)criminalización.

Porque cuando se apunta hacia lo propio, normalmente se dispara sobre lo ajeno, sobre lo que es percibido, señalado, como ajeno. La inmigración, por ejemplo. Y ciertas formas de hablar o de amar, de rezar o de vestir, que están unidas al movimiento migratorio (aunque no solo a él, evidentemente). Un movimiento que, efectivamente, inquieta la rutinaria estabilidad de las presuntas esencias, de las presuntuosas identidades.

Como es previsible, la respuesta a la pregunta (*¿qué o quiénes somos?*), siempre tan enfática como lacónica (españoles, franceses, vascos…) suele derivar en una escalada de descalificaciones que tienen al extranjero, al inmigrante como objeto, *blanco* y diana. Y descubre temores —miedos tal vez inconfesables— que se transforman fácilmente en odios.

Los ejemplos son tan insistentes como tediosos. Hay quien, por ejemplo, señala al islam[77], al mundo musulmán en su conjunto y en su presunta

unidad, calificándolo como estructuralmente no europeo, o como decididamente antieuriopeo (es más: antioccidental…, inhumano, bárbaro). Hay quien subraya el peligro de islamización, quien destaca el potencial de violencia que apenas se disimularía en la religión y la cultura islámicas. Hay quien afirma la incompatibilidad entre el islam y toda suerte de democracia, de igualdad.

No hay respuesta a la pregunta por lo *propiamente* europeo (ni, en su caso, por lo *propiamente* español, ni inglés, ni francés…). No se ha elaborado una lista, imposible por otra parte, de aquellos rasgos que caracterizan la identidad europea: de aquello que hay que saber o creer, de aquello que es necesario amar y obligatorio cumplir (más allá de la estricta legalidad). No se ha escrito esa lista que sería capaz de contener todo lo europeo y solo lo europeo.

Eso sí: se han trazado otras líneas, se escriben otras listas. No afirmativas sino negativas. Y negadoras. La lista de las características, los rasgos y los gustos que atentan contra la indefinida identidad.

En algunos casos, la lista incluye devociones. En otros, afecta a formas de expresarse, o de vestir. En todos los casos apunta al magma, asimismo indefinible, de la alteridad, de la diferencia.

La pregunta por la identidad ha fomentado la expresión de funestas pasiones, de instintos de odio y desprecio que tal vez se estén convirtiendo, ellos sí, en rasgo o rutina de las "identidades" europeas. Pues se trata de un ejercicio, retórico y normativo, compartido por todos los países de la vieja Europa[78]. Efectivamente, la pregunta por la identidad y sus respuestas discriminadoras forman parte, cada vez con más impunidad y vehemencia, de la agenda europea. Se tramitan como encuestas de opinión, como debates sedicentemente intelectuales, como referendos. En todos los casos, desvelan su potencial de rechazo. Sustentados en opiniones y conductas que señalan al extranjero, al inmigrante, como causa de males sin fin y sin cuento. Males que se

solventarían, sin duda, con la expulsión. Al fin y al cabo, están aquí sin razón, sin derecho. Y, desde luego (desde ahora y desde siempre), no son de los nuestros. Nosotros tampoco.

Asombra[79] —por no escribir *asusta*— el registro en el que tiende a instalarse ese debate al respecto de la inmigración: un registro en el que predominan las consideraciones jurídicas y económicas, a la vez que se minimizan, o desaparecen, todas las demás. O un registro en el que lo único importante parecen ser las cifras, los números. Sin mayores matices o mayores consideraciones. A tenor de las políticas que nos gobiernan, los inmigrantes no cuentan: los inmigrantes se cuentan. Se cuentan en los colegios y en las empresas, se cuentan en los ambulatorios, se cuentan en los juzgados y se hace estadística de su actividad legal o ilegal, se discrepa sobre el número de *irregulares* o sobre la cuota de refugiados y su distribución. Cantidad, número, contingente, muchos, demasiados, excesivos: ese es el lenguaje que habitualmente se emplea cuando de inmigración se trata.

Y es la política del número, que parte de la consideración de los inmigrantes como masa móvil, objetualizada y reificada, la que inspira otras. Por ejemplo, una política *sobre* o una política *para* la inmigración; pero no una política de, desde y con los inmigrantes. Una política que no arranque de la obsesión —que limita lo patológico— de contar inmigrantes, sino de la razonable disposición a contar con ellos.

Porque algún día habrá que empezar a considerar a los inmigrantes, de verdad, como ciudadanos, como interlocutores: como sujetos políticos con sus propios problemas y sus propias propuestas de solución. Una política no xenófoba, o no xenomaníaca, es la que demanda el actual desconcierto europeo.

Una política que se libre, a la vez, de otro corolario de la obsesión numérica: la consideración de los inmigrantes en términos meramente económicos, en términos de utilidad o interés. En términos de valor de

uso. Pues parecería que la única justificación de la permanencia de los inmigrantes, lo único que hace que sean tolerables *entre nosotros*, es precisamente ese valor de uso: el hecho de que desarrollen actividades laborales que otros rechazan, el hecho de que aporten al fisco cantidades de dinero no despreciables. No se pone en duda aquí, claro está, la *utilidad* de los inmigrantes. Lo que ha de ser cuestionado, y muy severamente, es que el lenguaje que habla de los inmigrantes sea masivamente, si no exclusivamente, el lenguaje de la utilidad. Y no, por ejemplo, el lenguaje de la dignidad.

En una de las formulaciones de su célebre imperativo categórico, establecía Kant que en cualquier situación es moralmente obligatorio tratar a toda persona siempre como fin en sí mismo y nunca como medio. Cierto es que ninguna sociedad se ha regido nunca por tan exigente norma de conducta. Pero más cierto es que son siempre determinadas (clases o categorías de) personas las que son preferentemente mediatizadas, las que son señaladas, incluso para ser defendidas, por su valor de uso. Por la utilidad, que nada sabe de dignidad. Ni quiere saber.

Hay razones, muchas y serias, para preguntarse en qué código ha de inscribirse el trato con los otros, con los diferentes, con los allegados, porque llegan impulsados por la pobreza, el hambre, o por variadas formas de persecución, despotismo o tiranía. Otros, diferentes: en el caso de que esas palabras tengan, realmente, alguna consistencia.

Se oye hablar aquí, entre nosotros, del diálogo entre diferentes. Se proclama o erige una diferencia que no es tal, o que es una mera exhibición de preferencias. Se prefiere hablar en una lengua o en otra, se prefiere (tal vez durante un tiempo) una opción ideológica u otra. Y a partir de esa mera preferencia, se hace un elogio (o no) a la diferencia.

Pero, de repente, el diferente llega: ha llegado (un) no allegado. Viene y no conviene; es más, contraviene. Llega y no se sabe qué hacer con él. Pero, frecuentemente, se sabe qué hacer contra él. Se aprueba un

dispositivo (i)legal: un dispositivo que ilegaliza conductas, o meras presencias. O un dispositivo que obliga y somete, que condena a una especie de (i)legalidad diferida, de alegalidad permanente.

La cuestión es de código. ¿Se puede, se debe, incluir en el código del derecho, en el lenguaje de la (i)legalidad, la inmigración, la diferencia, la alteridad? ¿O se ha de ensayar otra inclusión sin reclusión, sin exclusión: el lenguaje de la hospitalidad, por ejemplo?

Un lenguaje, el de la hospitalidad, que se practicó y se teorizó, a lo largo de mucho tiempo y en varios idiomas, en las culturas que se asomaron al Mediterráneo (no solo en ellas, pero ahora nos incumbe esa determinada geografía). Por ejemplo, masivamente estudiado, en la cultura griega arcaica, donde la hospitalidad era una institución exigente, vinculante. Y una institución que deparaba prestigio, o público reconocimiento, a quien la ejercía, a quien se mostraba acogedor u hospitalario, y simétrico desprestigio a quien ignoraba o traicionaba los votos de hospitalidad. Otros ejemplos pueden encontrarse en el ámbito judío o musulmán. Otros modos, otros ritmos, otros fundamentos teóricos y prácticos, culturales, éticos, religiosos. Pero en todos los casos se trata(ba) de una actitud que tiene que ver con una exigente justicia: más allá o más acá de la ley.

Porque la ley, la mera ley —es una dominante histórica—, no obliga ni al conocimiento ni al reconocimiento del extranjero, del extraño, del "otro". De aquel que, (a)llegado o (ad)venido, se interpone entre nosotros, mostrando, acaso, su desamparo y su indigencia, su dependencia. Y exigiendo, sin decir nada, sin poder decir nada, una justicia que no se agota en la ley, que no se conforma con la ley. Una justicia supra o infralegal: *fuera de la ley*[80].

En nuestra sociedad, el único código de referencia para tratar con el otro, con el denominado diferente, es el código legal, el artefacto del derecho (que se pliega, lo estamos viendo a diario, a solicitudes o

exigencias que nada saben de dignidad ni de justicia)[81]. Ese que clasifica no ya las conductas, sino a las mismas personas en legales o ilegales, regulares o irregulares. En función de unos criterios que cambian con el tiempo y las circunstancias, con las necesidades o las oportunidades. Nada, parece ser, es más lábil, más variable o voluble, que las leyes que regulan la inmigración. Una crisis económica, por ejemplo, hace necesario un cambio; prolonga o difiere una restricción, acentúa un sistema de exclusión. Establece una serie de líneas en el interior de las cuales reina la legalidad; el gélido exterior que esas mismas líneas producen, promueven; se extiende el vasto páramo de la ilegalidad.

La hospitalidad es otra cosa. Es otro lenguaje, es otro código, que se basa en la sospecha de que la justicia apenas tiene que ver con las atribuciones de la soberanía; es decir, que la justicia está más allá, por encima o por debajo, de las entidades soberanas, de las circunscripciones legales o de los estados de derecho. Esa sospecha se fundamenta en el hecho de que la diferencia nunca es absoluta, o de que hay una comunidad profunda que protesta contra toda definición de alteridad[82]. Pues quizá haya una justicia que ignora la ley: como hay una ley que nada sabe de justicia. Quizá, en esa orfandad radical, en esa exterioridad exigente y altamente problemática —*fuera de la ley*— haya una oportunidad para lo que no se decide ni se puede decidir en un parlamento: la hospitalidad. Quizá sea ese el camino a "la perspectiva teórico-práctica de un *universalismo de la diferencia* que gira alrededor de la lógica de la síntesis disyuntiva"[83]: un espacio de operación, de cooperación, en el que la universalidad se construye a base de diferencias no exclusivas, no excluyentes, o a través de síntesis que permiten la diversidad, la divergencia, la confrontación y el antagonismo sin enfrentamientos letales. Otro de los contenidos, apenas explorados, de la (in)cesante utopía. U otro de los envíos pendientes de ese uni(di)versalismo que quizá late, apenas oculto, entre las torcidas líneas del relato, de la leyenda, o que se expone

en palabras, en argumentos, en gestos. La época democrática que nos inspira (o que nos espera) hace suya una serie —variable— de nobles gestos que resisten en la historia. Cuentan entre ellos la Oración fúnebre de Pericles, bellamente transmitida —o inventada— por Tucídides; la ambigua conclusión de Aristóteles sobre la democracia como el menos malo de los regímenes posibles, la Declaración de Independencia americana, la Revolución francesa (excluyendo prudentemente la coda jacobina y la conclusión napoleónica). Y cuenta Kant, su sueño (no del todo exento de pesadilla) de la paz perpetua, su apuesta republicana, su ensayo de historia al modo cosmopolita.

Kant es, sin duda, uno de los pensadores más complejos que la historia recuerda. Confluyen en él las más contradictorias herencias de una época de transición: la que señala el nacimiento de nuestra modernidad. Más avisado que muchos de sus sucesores, Kant definió al hombre por su *sociable insociabilidad*. No aceptó sin severos matices la palabra de Aristóteles ni la de Rousseau, para los cuales la sociabilidad humana era natural. Tampoco la de Hobbes, que no es, como se suele decir, el inventor de la *lucha de todos contra todos*, pero para quien la condición natural del hombre era, inversamente, la insociabilidad. Se entrecruzan en Kant la herencia ilustrada —optimista, progresista, sociabilista— y la herencia protestante —el duelo por la condición humana caída, la culpa solo redimible por la gracia—. Esa síntesis contradictoria provoca, necesariamente, una antropología ambigua que se percibe también en la filosofía política del pensador alemán.

En este momento en el que la democracia debate sobre sus fundamentos y sus posibilidades, en este momento en el que la democracia muestra también sus flancos descubiertos, sus fisuras, sus incumplidas promesas, el Kant al que conviene atender es, precisamente, el de la *sociable insociabilidad* humana: para la cual la democracia tal vez sea un adecuado continente[84]. Una comunidad de ángeles redimiría la anarquía. Un pueblo

de demonios haría bueno el despotismo (quizá ilustrado). La insociable sociabilidad hace plausible, tal vez necesaria, la democracia.

En un rincón particularmente lúcido de su vasta obra (concretamente, en el parágrafo 40 de la *Crítica del juicio*), hace Kant una clasificación de "las máximas del entendimiento común humano". Tales máximas implican pensar por sí mismo, pensar en el lugar de cualquier otro y pensar siempre de acuerdo consigo mismo (obsérvese: pensar siempre, pensar sin descanso y sin tregua, pensar en cualquier caso y en todo lugar).

Acorde con cierta Ilustración —de la que él mismo es, quizá, a la vez el mejor exponente y el mejor crítico— Kant considera que la primera máxima es la de un modo de pensar *libre de prejuicios*, la segunda, la del modo de pensar *extensivo*, y la tercera, la del *consecuente*.

Cabe recordar la pertinencia de esas máximas y de los modos de pensar que las inspiran en este ajetreado y atribulado tiempo (y sus costumbres).

Atónitos o perplejos, escuchamos discursos que renuncian con agrado a *la funesta manía de(l) pensar*. Grave cuestión, en cualquier caso. Más grave todavía cuando los discursos son proferidos (o expulsados) por líderes políticos con vocación de guías de masas o conductores de pueblos; por líderes políticos que, como el niño de Heráclito, juegan a construir y destruir castillos en la arena de la playa. Solo que los castillos de arena son, tal vez siempre, casas habitadas, pueblos y ciudades.

Los discursos que escuchamos cotidianamente, acaso con dolor y rabia, son discursos alienados, son discursos inconsecuentes, son discursos *idiotas*: tanto en el sentido etimológico y erudito como en el sentido popular de la expresión. Discursos que surgen de la propia idiosincrasia, del lugar propio o apropiado, limitado y exiguo: desde el "America first" hasta las múltiples y coincidentes autoafirmaciones identitarias en términos de autenticidad ("Auténticos finlandeses", "Francia para los franceses", "Recuperación de soberanía frente al latrocinio de la Unión Europea"…) pasando por toda la gama de propuestas políticas que cifran

su mensaje en la impermeabilidad de *lo propio*.

Pensar desde *el lugar de cualquier otro* es una vacuna contra el localismo (aunque sea el localismo global del así denominado pensamiento único) y contra un universalismo vacuo e imposible. Exige la renuncia a pensar solo desde el propio lar e implica la imposibilidad de pensar desde un inconcebible "lugar de ningún otro", desde el trono de la divinidad.

El *lugar de cualquier otro* (y cualquier otro es cualquier "otro") es el lugar siempre fugitivo de la democracia, de una verdadera democracia *por venir*. Un lugar permanentemente hostigado por el pensamiento alienado e inconsecuente. Un lugar permanentemente asaltado por la irreductible *idiotía*. Ese lugar ha de permanecer descolonizado y en barbecho, ha de ser un lugar permanentemente impropio: nadie debe apropiarse de él, nadie debe poder apoderarse de él ni dominarlo. Ni *domus* ni *dominus*: lugar de tránsito y encuentro sin propiedad y sin propietario, *el lugar de cualquier otro* es, en cierto sentido o en todos, anterior ontológica, lógica y cronológicamente a *cualquier (otro) lugar*. Es, siempre (im)propiamente y en virtud de un argumento bastardo (lo sabemos desde antiguo), quizá lo que *sin tener lugar da lugar*[85]. Para que todos podamos visitarlo (incluso evitarlo) y salir así de las trampas que nos tiende el culto a la identidad, a la nuestra, a la propia; a la que nos constituye inevitablemente e inevitablemente nos somete y nos ciega. O para que la creciente complejidad se acomode, sin presión ni urgencia, a un inestable equilibrio sin fin. Y sin término previsible.

EL FIN(AL)

Pues no hay lugar ni es momento, parece, para precipitarse en *lo abierto*, en el descampado o en el claro; o para fatigar, con premura y vértigo, el desierto. Que se extiende, fatal e inhabitable. Acaso como aquel otro, el del nihilismo consumado, de cuyo arribo advirtió Nietzsche: "Lo que

cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que llega, lo que no puede ocurrir de otra forma: *el advenimiento del nihilismo*. Esta historia puede ser contada ya ahora; pues la necesidad misma opera aquí".

Una historia, un cuento si se quiere, que no conviene a otra historia, mil veces contada, que halla en el progreso su fin y su meta. Y que quizá se precipita en un abismo sin fin y sin fondo. Tal vez, frente y contra la aceleración que se impone, frente al vértigo que se experimenta y contra la urgencia que guía las acciones y obstaculiza las reflexiones, lo que conviene es darse prisa… para parar. O echar mano al freno de emergencia de la locomotora del progreso, en palabras de Walter Benjamin.

La historia contiene, si se explora el archivo con suspicacia y con paciencia, muchos registros de indudable utilidad y de no escasa importancia. Cierto es que el antiguo, ciceroniano, *historia magistra vitae* (la historia como maestra de la vida)[86] fue denunciado hace ya tiempo como cristalización o precipitado ideológico de perfil conservador, que pretendía imponer a la actualidad el rigor de una herencia —a veces denominada clásica— e impedir la innovación. Los viejos odres de la antigüedad no serían, pues, capaces de contener los nuevos vinos de la modernidad. Y nuestra época, moderna y aun posmoderna, estaría orientada por la divisa de la innovación permanente, de la experimentación arriesgada, de la originalidad a cualquier precio y en pos del mayor premio: tanto las ciencias como las artes, la política o los usos sociales, se adaptan, sumisos, a ese imperativo de lo nuevo.

Para los tiempos y los modos que nos instruyen, para las citas pendientes y los ajetreos consecuentes, podemos considerar un esquema vigente desde los viejos tiempos del profetismo hebraico, o en la época intertestamentaria; un esquema que se reitera en los primeros tiempos del cristianismo (sobre todo, en ambientes paulinos y joánicos) y que ha acompañado a Occidente en su historia hasta, por lo menos, los mismos

umbrales de la modernidad. La instrucción, en su fórmula más simple, diría: en política, como en otras cuestiones acaso más importantes, es preciso contar con el tiempo, pero es peligroso anticipar el fin; y mucho más peligroso poner fecha al fin. Y es que desde las experiencias, traumáticas, del exilio judío, la predicación profética fue acentuando la conciencia mesiánica y su dimensión apocalíptica. Con ellas, la dedicación a escrutar los tiempos y los signos de los tiempos. Con la mirada puesta en el fin.

Otro tanto sucedió tras la muerte y resurrección de Cristo. En muchos ambientes *el tiempo que resta* (sintagma decisivo en la *Carta a los romanos* de San Pablo, y no solo en ella) se percibió desde la perspectiva de la inminencia, y, por ello, con el complemento de la urgencia.Y esa ha sido la constante histórica, que volvió a reiterar su pauta en la frontera del primer milenio, con proliferación de amplias gamas de terrores apocalípticos. Y que lo hizo de nuevo, y ya para asumir una vertiente netamente política, tras la Reforma protestante y las ulteriores guerras y revoluciones. Cuando eclosionó, por cierto, la prosa —un punto poética, otro punto patética— de la utopía: otra (o la misma) gestión del tiempo (y) del fin.

Duramente incorporada, la lección histórica de tantas especulaciones sobre el fin de los tiempos, o la voluntad, ya secularizada, de poner fin y término (*Ziel* y *Ende*) a todos los procesos al cabo de un definitivo progreso, no ha sido del todo aprendida. Es más, en algún momento (que puede o suele coincidir con el *momento moderno*) la especulación sobre el fin se confundió y se complicó con un renovado entusiasmo dirigido hacia un fin (*Ende*) que era meta (*Ziel*), un renovado entusiasmo con la vista orientada hacia *el* fin(al) de la historia. Un fin(al) en el que la política y lo político quedaban atrapados: *sujetos* en todos los sentidos del término. Y todavía se oyen cánticos que convocan a la *lucha final*, o a toda una suerte de persecuciones o postergaciones de *fines finales*. Eso sí, parece que ahora la fecha queda en suspenso[87].

Si algo tiene que haber aprendido la democracia en su breve y traumática historia es que precisamente ella, la democracia, es ciertamente un tipo de gobierno sobre espacios y territorios, y sobre personas, que tiene determinadas características institucionales y determinadas garantías legales. Pero que es un gobierno en el tiempo y del tiempo (es decir, del intervalo en la duración), no un gobierno del fin(al).

Cada época, cada forma de pensamiento y acción, elige sus héroes y sus mártires, edifica un panteón acorde con sus necesidades. Y transforma ese panteón a medida que esas necesidades cambian.

Hay, efectivamente, un *tiempo de la democracia* que no es asimilable al de otros sistemas de dominación, o al de otros sistemas de gobierno. El tiempo de la democracia es el tiempo de las decisiones consensuadas y pactadas[88], diferidas; de los conflictos y disensos explícitos y encauzados; de las decisiones, de alcance provisional y revisable, basadas en la fuerza de las mayorías o, no es lícito engañarse, en la mayor fuerza de potentes minorías. Decisiones ciertamente asentadas en "principios" y orientadas por "fines" (ambos en plural)[89]. Pero el tiempo de la democracia mantiene a distancia la expectativa del fin: del fin(al) de los tiempos[90]. Tanto en términos absolutos como en términos relativos. El fin(al) que conduce o gobierna los tiempos y los procesos produce irritaciones y urgencias —o ralentizaciones y cautelas— que, en el extremo, se llevan mal con los procedimientos democráticos de decisión.

Cuando se gobierna —o cuando se piensa— con la vista puesta en el fin(al), solo cabe la política del "o lo uno o lo otro", solo cabe la política de la dicotomía pura, de la contracción de alternativas: o del puro enfrentamiento polémico sin mediación propiamente política. Solo cabe el *nosotros* o *ellos*, solo cabe la designación del otro como adversario en el grado máximo: como enemigo. Y, de nuevo, tanto la historia como la teoría suministran ejemplos. Y argumentos.

Un filósofo y un dramaturgo del extremo septentrional de Europa se

ubican, extra-ordinariamemente, en la cúspide de un dilema sin mediación posible, ante la expresión de un conflicto cuya solución no admite grados: *suma cero*, se gana todo o se pierde todo. Kierkegaard e Ibsen, penetrados por la herencia de Lutero, son autores de sentencias cuya radicalidad asusta: "O lo uno, o lo otro", dice el filósofo, el *pensador religioso* que fue Kierkegaard; "O todo, o nada", repite Brand, el pastor, el profeta, uno de los personajes más logrados de la dramaturgia ibseniana. El problema de ambos, el de Kierkegaard y el de Brand, es el de la salvación. La salvación del alma, del individual concreto, del hombre y de la mujer "que somos tú y yo".

Esa forma de pensar la religión, esa eliminación sistemática de las mediaciones, esa hostilidad a los pactos y a las *medias tintas* produce una peligrosa fascinación y se propone como estructura para el planteamiento de cualquier conflicto. Del que la mistificación *ellos o nosotros* es ejemplo y modelo: paradigma. Sin embargo, es una forma excesiva, distópica, dislocada: si se utiliza para resolver el conflicto que cada individuo *es*, conduce, en el extremo, al delirio o al suicidio. Tampoco sirve para plantear el conflicto sentimental o el conflicto familiar. Y tampoco es aconsejable para abordar los conflictos sociales y políticos.

La política —es oportuno convocar la vieja sugerencia— es el arte de lo posible. Es un arte: ni ciencia ni religión. Es un arte[91]: no tiene nada que ver ni con la exactitud que la ciencia pretende ni con el/lo absoluto que la religión persigue y anhela. La política tiene que ver con arte*factos* y arti*ficios*. Con instrumentos fabricados para posibilitar el grado más alto *posible* de convivencia y cooperación.

Los artefactos, los artificios políticos son —en estos tiempos— fruto de la discusión y del pacto (no ajenos, ambos, a relaciones desequilibradas de poder); frutos híbridos en los que se sintetizan intereses y voluntades, horizontes y expectativas. En el ámbito de lo político, no es oportuno —ni inteligente— decretar la muerte de *algo*: de un artefacto, de un

instrumento. Es conveniente elaborar mediaciones y recelar del "o todo, o nada", de la venenosa fascinación de la *suma cero*.

En 1598, Enrique IV, "rey de Francia y de Navarra por la gracia de Dios", firmaba el famoso Edicto de Nantes, con el que se intentaba articular la convivencia civil entre católicos y protestantes ("o ellos o nosotros"). La historia reciente descubre en el mencionado —y pronto derogado— Edicto uno de los principales hitos en la accidentada conquista de la tolerancia como clave de bóveda de la pacífica coexistencia de los humanos.

El episodio de Nantes había sido precedido por otros intentos de restaurar la paz entre las aludidas confesiones religiosas. Intentos frustrados, que no fueron capaces de detener un proceso de variables hegemonías, mutuas agresiones y sangrientas guerras. La matanza de San Bartolomé, ese episodio terrorista que, según Renan, todo buen francés ha debido olvidar, es un recuerdo permanente (o el recuerdo de un olvido permanente). Seguros de sus convicciones, severos en sus argumentos, los principales líderes, tanto católicos como reformados, se opusieron drásticamente a cualquier ensayo de concordia. Más detestables incluso que los miembros del bando opuesto fueron considerados los *mediadores*, aquellos que proponían un diálogo que propiciara el acercamiento de posturas y la consecución de la paz civil. Fue Juan Calvino el que, en este contexto, comenzó a utilizar el término *mediator* (el latín era todavía la lengua franca para la intercomunicación cultural) de forma peyorativa. En el momento crucial de la lucha entre los varios dogmatismos, el ensayo de mediación era percibido como traición, como deserción de la verdad celosamente defendida y violentamente impuesta.

La seña de identidad de los varios totalitarismos es precisamente la proscripción de toda discrepancia, la persecución de todo aquel(lo) que se desvíe de la ortodoxia inventada y resueltamente impuesta. Cuando, en la época de la Reforma, combatían entre sí los dogmatismos, el *mediator* —

doblemente sospechoso, doblemente infame— apareció como candidato unánime a la hoguera.

¿Ha enseñado algo el paso del tiempo? ¿Han dejado su poso los siglos transcurridos? El presente es de nuevo arisco, proclive a los dogmatismos de vario signo, celoso de inciertas certidumbres. El intento de proponer mediaciones, de articular las diversas sensibilidades en el territorio común de una civilidad compartida, recibe hoy el mismo desprecio, la misma sanción negativa que Calvino y el Papa de Roma pronunciaran hace cuatro siglos.

Cabe pensar, sin embargo, que el denostado *mediator*[92] sea, en su actitud, el portavoz autorizado de la anhelada tolerancia y del pluralismo asumido como forma de vida. Lo otro, lo mismo, lo de (casi) siempre es… otro arte.Y por amor al arte, a ese otro arte, se escribieron, y perduran, algunas de las obras que mejor nos informan al respecto de la condición humana. Por amor al arte… de la guerra.

Parece un destino que algunas de las primeras aplicaciones de la escritura se consagraran al arte de la guerra[93]. Que su origen se difumine en la alborada del texto y el autor sea una sombra, un nombre: no un hombre. Tal vez eso indique que la guerra es patrimonio común del humano; que Sun Tzu y Homero son el nombre de todos, o de algunos que han escrito lo que muchos han realizado, otros han admirado, todos han temido.

Quizá la historia humana es historia de las culturas, o historia de las técnicas. También es, incesantemente, historia de las guerras. El pasado siglo XX se entregó a ellas con dedicación ejemplar. Tanto la historia como la leyenda de ese siglo son la larga memoria de guerras atroces.

El siglo que nos contiene parecía prometer otros hechos y otros relatos. Pero, tal vez porque la creatividad tiene sus límites, se vuelve a entregar al arte imperecedero de la guerra. Esta vez, con ingentes inversiones económicas, con sofisticadas investigaciones tecnológicas, con

espectaculares atentados terroristas, con la proyección al futuro del miedo y de la inseguridad.

Quizá sea cierto, desde los tiempos de Homero, que los dioses siembran la discordia entre los hombres: por amor al relato, por amor al arte. Y, tal vez, a la política. Carl von Clausewitz[94], lapidariamente, afirmó que la guerra es la política continuada por otros medios. Clausewitz era un especialista en la guerra y casi un extranjero en la política. Politólogos de varias ideologías optaron pronto por invertir la frase del militar prusiano continuando su lógica: la política sería entonces la prolongación de la guerra. Con otros medios.

Efectivamente, la vida en común, una de cuyas especificaciones es lo político, es terreno de tensiones y antagonismos, es terreno en el que se libra permanente batalla con y contra los otros, con y contra el entorno. Se puede aceptar que la lógica agonal de la guerra se confunde con la estructura básica de lo político. Y entonces, la coda de la citada frase gana en interés.

La guerra establece relaciones inmediatas, relaciones *somáticas*, tanto entre los amigos como entre estos y los enemigos[95]. En la guerra, el conflicto se escenifica en su forma primaria, manifiestamente corporal; en la guerra, rige solo la lógica que Carl Schmitt quiso extender a todo el ámbito de lo político[96]. Solo hay amigos y enemigos. Y entre ellos, el conflicto es radical, inmediato y destructivo: en el extremo, sin cuartel y sin tregua.

El ámbito de lo político escapa —o debe escapar— de la inmediatez y el somatismo. Tal vez su cometido sea aceptar y asumir el conflicto, latente o patente, y ritualizarlo: establecer mediaciones que den cabida a la confrontación sin que esta llegue a su ápice destructivo.

No es política —aunque pretenda, con éxito, ese nombre— la actividad que permanece en el plano inmediato, la que solo entiende el conflicto en su forma violenta de expresión; no es política la actividad que divide el

espacio social entre amigos y enemigos sin establecer distancias, matices y mediaciones.

La lógica subyacente es común a la política y a la guerra. Los medios establecen la diferencia entre una y otra. La lógica subyacente es común a casi la totalidad de las relaciones humanas: que se edifican sobre la tensión y el conflicto, incluso en el interior de uno mismo, de cada conciencia infeliz y desgarrada. La diferencia está en los medios. Quizá de eso se trate, de principio a fin. De medios sin fin(al).

En la frase de Clausewitz, en todas sus postreras versiones, cabe —para no llamarse a engaño— considerar y apreciar la relación que se establece, la familiaridad que se afirma. Y cabe subrayar: *por otros medios.*

***

Cuando se gobierna con orientación a fines, el tiempo se distiende: y caben en él multitud de procesos diferentes, multitud de alternativas, de dilaciones, de demoras y desvíos. Cuando se gobierna con orientación al fin(al), el tiempo se contrae: y, en el extremo, ya no hay tiempo, no hay procesos, no hay gobierno.

Eso parece suceder en las atribuladas democracias occidentales, que, huérfanas de principios y cada vez más vacías de contenidos, coquetean con el fin(al): de la modernidad y del Estado de bienestar, de la historia y del arte, o de una sociedad que había apostado al futuro toda su fortuna y a la que la actual *crisis*[97] golpea en sus fundamentos. No es solo que no haya futuro, sino que el futuro, ya no feliz, insinúa los rasgos de la tragedia. O deja oír si no las trompetas del apocalipsis, sí las estridencias del miedo, del terror pánico. Y de todas sus funestas consecuencias.

Injertado el fin(al) en la sociedad y en las políticas y canceladas sus ajadas promesas, se incorporan, con y sin él, todas las urgencias, todos los miedos, todos los peligros, todos los apremios, todos los desvaríos. Y muchas violencias. Injertado el fin(al), el tronco político se pudre. Y en los márgenes —esos márgenes proliferan por doquier, se multiplican sin

descanso— hay quien sufre la violencia de la exclusión, la violencia de la expulsión: ellos. Ellos, la violencia. Legal, letal.

TRAS LA MODERNIDAD
CRISIS

Ceterum vacua res, quod est phantasma, figura capere non posset.
(Una cosa vacía, el fantasma, no puede adoptar figura).
Tertuliano, *Adversus Marcionem*

MUNDIALIZACIÓN Y GLOBALIZACIÓN

En todos los finales de curso o de periodo es digno establecer balance. O señalar, como se suele hacer en infinidad de espacios, lo más importante —agradable o atroz— que en dicho periodo ha sucedido. Un cierto aire crepuscular, una angustia de acabamiento, se imponen: de un estilo de sociedad y de cultura, acaso de la modernidad, acaso —hay juicios sumarios— de Occidente. *Crisis* es un nombre —no necesariamente singular— para designar esa nebulosa con vocación de clausura. Y hay que hacer balance.

No cabe duda de que los ritmos y las dimensiones de la(s) crisis van a ser tema de escrutinio todavía durante un tiempo. Ocurre que la crisis, con sus ritmos y dimensiones, es tan solo una forma de aludir a las consecuencias del proceso que desde hace años domina el planeta. Globalización, mundialización. Dos palabras que se suelen utilizar como sinónimas cuando, de hecho, significan cosas harto diferentes, como enseguida veremos. Y provocan —a la vista está— tensiones y conflictos de índole diversa[98].

El mundo, un mundo, no es una superficie, no es una extensión. Un mundo es un conjunto más o menos articulado de significados y sentidos, una escala de valores, acaso una tradición, o una herencia (varias, más

bien). También es un cúmulo de expectativas. Y un depósito de frustraciones. Lo que con cierta imprecisión se denomina Occidente es ese mundo que impone su imagen a todo el planeta. A un planeta que, en muchos sentidos, no es sino el resultado o el residuo de las aventuras colonizadoras de ese mismo Occidente.

El estilo de vida de Occidente aspira a convertirse actualmente en estilo de vida planetario. Aspira a ser el común denominador de comportamiento de la condición humana: el baremo de humanidad. Aspiración a la que un número considerable de habitantes del planeta responde con reivindicaciones culturales diversas, e incluso adversas, a la dominante en Occidente y desde Occidente. Buena parte de los conflictos que, más o menos atónitos, observamos, tienen ese fundamento. Pues parece que hay otros valores, otras proyecciones de sentido, otras formas y normas de relación, que no coinciden necesariamente con los que la cultura occidental promueve. Y ese *hacer mundo a su imagen* que Occidente practica desde hace siglos es percibido como vejación o insulto por culturas alternativas.

Otra cosa es la globalización. La configuración del mundo como un globo es una opción —o una imposición— de base geométrica. Habla de una figura. Y entiende que la superficie de esa figura es transitable: a distintas velocidades. Globalización es el proceso por el cual ciertos mecanismos que tienen que ver con la velocidad y con la aceleración se instalan sobre el planeta. Lo circundan, lo abrazan formando una tupida red de caminos, nudos y vías.

Por esos caminos, por esas vías, transitan —a toda velocidad— contenidos diversos que cruzan continentes. Y que no hallan señales adecuadas de limitación o control. Circulan informaciones, o cantidades inconcebibles de capital financiero. A otras velocidades y por otras rutas se mueven las mercancías; y viajeros de toda índole y condición. Rápida, cómoda y voluntariamente los que hacen del viaje su ocio o su negocio.

Lenta y dolorosamente los que se ven urgidos por la necesidad, por la extrema necesidad.

Si la mundialización —que puede ser percibida por otras culturas como conducta agresiva, como actitud de desprecio— es una expansión, acaso inmoderada, en el terreno espiritual o intelectual y moral, la globalización es la colonización material de todo el planeta por parte de un sistema de ocupación, explotación, tránsito y velocidad que puede recibir el nombre de cibercapitalismo. Un sistema que apenas entiende de valores y poco de sentido[99]. Un sistema cuyo fin es la permanente reproducción de sus propios medios: para continuar la escalada sin fin.

Mundialización y globalización son dos procesos paralelos; son dos procesos acaso gemelos. Pero autónomos: cada uno tiene sus propias leyes; cada uno sus propias ilegalidades. Cada uno gestiona sus conflictos característicos. Cada uno provoca sus específicas crisis: en plural o en singular colectivo. Entre los dos, nombran y definen la época. Entre los dos señalan el horizonte. Y el problema.

CRISIS

Vasto campo de aplicación es el que se despliega desde las viejas potencialidades semánticas del verbo griego *kríno*. Que se amplifican, si cabe, cuando sumamos las que dependen de su "avatar" latino: *cerno*, en este caso. Del primero procede la marca de la *krísis*: y desde él proyecta su larga sombra; o acaso su vieja luz. De ambos se desprende un copioso caudal de significado y sentido que atraviesa los ámbitos del derecho y de la medicina, de la política y de la teología. Pero que se impone, insistentemente, como lugar y tiempo de la decisión. Y que se especifica, también con insistencia, como momento: no como prolongado, sino como casi eterno proceso de duración indefinida, o infinita.

En el verbo *kríno* se acumulan los significados "separar, buscar, juzgar,

cortar, decidir"[100]. El amplio campo abierto por esos significados atraviesa todos los modos del proceso (*kritérion*) y nombra al juez (*krités*); pero también la condena y el castigo; el interrogatorio, el examen y la indagación —médica, judicial— (*anakríno, anakrísis*); la atribución de causa o culpa (*proskríno*, de ahí proscrito); incluso la explicación de un sueño, la declamación, la respuesta o la interpretación de un papel (*hypokrínomai)*, de donde se desprenden las palabras que dicen *actor (hypokrités),* acaso ya con el significado de simulación (*hypokrísis*) y ese estatuto de simulador que todavía entre nosotros sigue sobrellevando el hipócrita.

Y en la Biblia —particularmente en el Nuevo Testamento—, sin perderse las tradicionales asociaciones del verbo *kríno* y de sus derivados, la *crisis* nombra momentos notoriamente decisivos: la muerte de Jesucristo tras un juicio condenatorio (así en Hch. 8, 33) y, sobre todo, el juicio escatológico o Juicio Final (así en Pablo y en los escritos que de él dependen, en Juan y, de forma masiva, en el Apocalipsis)[101]. La mención no es baladí. Si el idioma griego (y, lo veremos enseguida, el latín) insinúa patología y juicio, o apunta con insistencia a un escenario forense, la sobredeterminación teológica, convenientemente interpretada e incluso traducida, contiene (contrae y conlleva) una decisión capaz de incorporar cada espacio al tiempo, enfermo o culpable, de la *crisis:* todo el tiempo del mundo.

Efectivamente, al verbo griego (*kríno*), padre de la decisión, el juicio y la crisis, el verbo latino *cerno* suma, como derivados, el discernimiento (otra forma, no siempre lesiva, de discriminación), la discreción, el secreto (de *secerno:* poner aparte) y el secretario; y todo lo que concierne, y todo lo cierto. Pero también el crimen (decisión judicial) e incluso el excremento (de *excerno*: lo que se extradita o expulsa tras orgánica investigación, tras somática decisión).

Todo ese legado (y mucho más) se *cierne* sobre la *crisis*[102]; y todo a la

crisis *concierne*. Para aludir a un momento: bien al de un cambio drástico en el curso de una enfermedad, que precipita la salud o el óbito, bien al instante decisivo en cualquier otro proceso político, social, económico o judicial.

Por el ambiente patológico que la palabra *crisis* instala en la actualidad, es conveniente retener (sin preterir otros usos) la antigua vinculación de la *crisis* al lenguaje de la medicina: señala un punto, casi una cúspide. Aquel punto, se ha indicado, en el que una enfermedad (se) decide por la suerte o desgracia del paciente: la línea ascendente proclama la salud; el precipicio de la línea descendente declara la muerte. En los momentos en los que la medicina tenía escasa posibilidad de intervención (según los parámetros hoy usuales), la advertencia de la crisis era el privilegio del médico: él era el único que podía detectar ese punto —fatídico— a la vista del cual apenas se podía hacer algo. Algo cabía decir: hay crisis.

A la vez que en el ámbito médico, la palabra se usó en el campo de la política, o en el de la administración de justicia, manteniendo, sin embargo, el mismo significado nosológico o nosográfico: se trataba entonces de detectar el punto en el que la enfermedad atacaba, con pena incluso de muerte, al cuerpo de la república. La detección, por cierto, no era ninguna garantía de salvación.

Desde hace un tiempo, y más desde esta parte, la palabra —crisis— tiene una aplicación fundamentalmente económica. No es la única: se puede hablar, sin error, de crisis ecológica, cultural o de gobierno (o de personalidad, o de pareja…). Pero es cierto que, cuando se oye hablar de crisis, uno se lleva la mano al bolsillo, mira la cuenta corriente, ausculta el valor del mercado inmobiliario o pregunta en la empresa al respecto de la próxima regulación de empleo. Y es que el tiempo es sabio y las costumbres variables. Y, posiblemente, la localización de la crisis, la reducción de los campos de aplicación de la palabra, indiquen algo, o mucho, sobre los centros de significado de cada cultura, o de cada

momento histórico.

Crisis. Palabra singular de uso muy plural: punto de apogeo o *climax*, periodo escaso, o mero instante, en el que la preocupación y la atención han de ser máximas; y el juicio, exacto. Porque precisamente en ese punto, en ese instante, se produce —o se puede producir— el giro que anticipa y promueve un desenlace a partir de entonces fatal. Cultivada en el ámbito de la medicina, de su desborde hacia la economía, la política, la historia o la filosofía (por citar tan solo algunos ámbitos de ese plural ejercicio), de ese derrame metafórico procede el actual uso cotidiano.

Si durante siglos la *crisis* (la palabra y acaso la cosa) tuvo una existencia discreta y una frecuencia escasa —al menos, en la literatura conservada —, a partir del siglo XVII penetra, todavía con los sentidos médico y judicial y con la ineludible cobertura teológica, en los ámbitos de la política y de la guerra, actividades determinantes del momento. Y el lenguaje de la *crisis* se encontraba ya dispuesto para convertirse en índice (y tal vez en factor) económico, histórico y filosófico. Seguimos pendientes de aquella disposición.

A mediados del siglo XIX el paso ya se había producido definitivamente en todas las lenguas europeas. Es decir, Europa —y no solo ella— estaba preparada para la(s) crisis. Para detectarlas y denominarlas, para reaccionar (o no) ante ellas. Para intentar dominarlas.

Un espasmo bélico o una drástica subida de la temperatura parlamentaria, así como una bajada extrema del pulso social, demográfico, productivo o mercantil fueron diagnosticados o juzgados como *crisis*; y se sirvieron, impulsándola, de la tecno-logía para tomar, en el momento oportuno, la decisión salvadora. Tal vez la decisión *crítica*.

A través de las economías y de las filosofías, a través de las políticas y de las vías abiertas tanto en la sociedad como en la cultura y en la psique, la *crisis* se generalizó. Y penetró en todos los ámbitos del discurso y de la acción. Desde Rousseau, al menos, hasta nuestros días, y pasando por los

economistas clásicos, por Hegel y Marx, pero también por los más cercanos vericuetos del periodismo y de la propaganda, ¿quién no ha visto o ha sufrido, no una, sino multitud de crisis?

El lenguaje de la crisis, siempre cercano a la enfermedad, siempre atento al juicio (incluso al juicio de Dios) se ha universalizado. Y se ha completado con semánticas de la decadencia, de la decrepitud, de la epidemia, de la metástasis. También, y quizá sobre todo, con una retórica de la lucha, del valor o de la victoria que remite un imaginario bélico presente (o inminente) por doquier.

Y es que puede ser cierto que el diagnóstico de la(s) crisis conlleve, necesariamente, una proyección antagónica, una dimensión agónica o controversial[103]: profecía, gnosis y escatología unidos en una causa común, e inmanentes, o levemente secularizados. La decisión es discriminación (según criterio): esto o aquello, lo uno o lo otro, orden o caos, socialismo o barbarie… También puede ser cierto que en cada crisis se oculta, o se revela, una cita con (una huella del) apocalipsis: con el fin de los tiempos o con los tiempos del fin. Y el fin era combate. Aquí también, pues, la elección y la selección de los llamados, de los salvados. Y la ruina eterna de los condenados.

El cronotopo moderno, el espacio-tiempo de la (in)cesante modernidad, es el foco de despliegue de la(s) crisis. Tiempo de progreso, de revolución o reforma, de evolución. Tiempo del dinamismo dilatado, de una aceleración que no cesa, de "movilización total" (Jünger). Allí donde todo lo estamental o estable ha cedido (Marx), donde todo lo sólido se desvanece en el aire, una crisis —¿otra? ¿la misma? — aguarda en cada recodo de los múltiples caminos: inesperada o previsible, periódica, cíclica, única, final.

Época, si lo es, de la trayectoria, del progreso, de la plural inquietud, la modernidad es la crisis permanente. Ese ha sido —es— su lenguaje, su diagnóstico y su juicio. Ese el criterio de todas sus decisiones, de todas y

cada una de sus discriminaciones; que acaso son, todavía, las nuestras.

Ella, la modernidad, que "historizó" desde su mismo centro y hacia todas sus periferias, se ha autodescrito no como síntesis, sino como tensión siempre irresuelta, oscilación no decidida pero decidible, entre salud y enfermedad, entre justicia e injusticia. Tal vez cuando F. Schiller, con un estilo muy propio y con un mensaje muy común, apostilla *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* ("la historia universal es el juicio universal"), esté enunciando una de las verdades más estables, más reiteradas, de la modernidad: la verdad de la *crisis* continuada, irre soluble. Siempre diferida y siempre difer(i)ente (en honor a J. Derrida). La frenética actividad en pos de discriminación precisa y criterio adecuado. O la espera, acaso sin esperanza, del Juicio: de lo perpetuamente (in)esperado.

En el principio, se ha indicado, era el cuerpo: no el cuerpo de todo y cada individuo, porque la mayoría, la inmensa mayoría, ni siquiera eran dueños de su cuerpo. No tenían ni derecho a la enfermedad, no tenían ni derecho a la muerte (propia). Tampoco tenían derecho a la crisis. En otro momento, o en otro aspecto, la primacía corresponde al cuerpo político, al cuerpo o alma de la república. No solo en momentos autocráticos. Tampoco en aquella época (griega) de nominal democracia el común de los mortales tenía "derecho" a la crisis. La mayoría estaba excluida tanto de la normalidad como de la enfermedad.

Solo una cosa niega, contumaz, la vieja instrucción de los diccionarios, e incluso el completo despliegue semántico: la posibilidad de "instalarse" en la crisis, la posibilidad de denominar *crítico* a un proceso que se prolonga, que se eterniza. Que promete no cesar. Las (im)posturas que advierten de una crisis duradera, las que toman medidas (algunas y no otras) frente a la crisis que se difiere, que se dilata sin término pero que tal vez sirva a (in)ciertos fines, son (im)posturas actorales o sobreactuaciones mezquinas con un punto de simulación: *hipócritas*.

EL FANTASMA

De hecho, quizá por miedo al compromiso (o por la amenaza de condena o muerte) que implica la venerable palabra *crisis*, quizá por el oscuro presentimiento de que en su uso actual hay un punto de mentira, se ha dudado, tal vez durante un tiempo excesivo, cuando se trataba de elegir una denominación precisa para la época que estamos viviendo (atravesando, aseguran los optimistas) y sus turbulentos procesos. Si solo se tratase de una cuestión terminológica, el problema no sería mayor. Si la duda encubre, o desvela, desconcierto práctico, entonces sí nos encontramos ante un serio problema.

Por fin, alguien en algún lugar pronunció la palabra, si no prohibida, sí tenazmente esquivada: *crisis* (esa que todavía hoy, como un mantra, se profiere sin recato y sin tregua). Parece que otras alternativas léxicas, durante un tiempo usuales, se quedan cortas para describir una situación en la que la desigualdad y el empleo precario se elevan como dos sombras enormemente alargadas en un paisaje ya de por sí amenazado por la sorda guerra de los carburantes, por el acoso de los mercados financieros, por la vigilancia —y eventual castigo— de las agencias de (des)calificación de deuda, por la "invasión" de emigrantes y refugiados… y por el lejano Oriente.

La palabra *crisis* ha sido prolongada y tenazmente esquivada tal vez por una incombustible fe en las posibilidades de una economía que había experimentado años de estabilidad y bonanza. Pero, aparentemente, también ha sido evitada por una intemporal vigencia de pensamiento mágico: es preciso no conjurar fantasmas; es preciso prohibir el nombre de los espectros para que estos no aparezcan, para que no se materialicen. Pertinaz arcaísmo que, por otra parte, ignoraba que el fantasma ya estaba aquí, que procedía de los vastos parajes de una globalización ingobernada y tal vez ingobernable. E ignoraba que cuando los fantasmas aparecen, lo

mejor es darles nombre, cuanto antes. Tal vez para buscar un remedio, exorcismo acaso, que desactive su fuerza diabólica.

Tanto se ha hablado de que se debía hablar de crisis que ahora surge una duda al respecto. ¿Es la crisis el nombre del fantasma?

Los trazos que permite vislumbrar la situación política y económica global (por no hablar, de momento, de las concomitancias ecológicas, no menos preocupantes) obligan, sí, a enunciar de nuevo, redirigida o reciclada, aquella vieja frase con la que Marx y Engels comenzaban el *Manifiesto*: "Un fantasma recorre el mundo"[104]. No es, ciertamente, el fantasma del comunismo. Pero tampoco es seguro que sea el fantasma de la crisis. Pues si las crisis son coyunturales, cabe pensar que las turbulencias del paisaje económico global tienen, más bien, carácter estructural.

El fantasma de la globalización ingobernada es el que, cada vez más, cada vez de forma más perceptible, se hace presente. Algún día se entenderá que contra él no valen —y no valen ya desde hace tiempo— las excusas o los exorcismos habituales. Decir, por ejemplo, que la inestabilidad económica que nos afecta y nos infecta viene "del exterior".

La crisis alude —se ha indicado— a un periodo decisivo. A un tramo, breve en cualquier caso, en el que se decide la suerte (o la desgracia) de algo o de alguien. Si uno de los usos más importantes de la palabra *crisis* en la antigüedad griega fue el uso médico, el momento de la crisis era, precisamente, aquel en el que, en el decurso de la enfermedad, se decidía entre la curación o su contrario: cuestión, ya se ha visto, de vida o muerte.

Y períodos críticos, de vida o muerte, se atraviesan cuando la enfermedad, metafórica esta vez, se manifiesta en el cuerpo social, a nivel político o económico. Pero, de nuevo, para que la alusión a la crisis siga manteniendo su sentido, no puede perder su carácter de dramática coyunturalidad. Lo que quiere decir que "instalarse en la crisis", habitar en ella de forma permanente, dirigirse a ella como quien se dirige a una

meta, son expresiones que suenan un tanto contradictorias.

Si el significado de la llamada crisis ha de mostrar algo es que muchas dicotomías rutinarias, válidas hasta hace relativamente poco tiempo, han caducado en muchos aspectos. La que separa el exterior del interior es una ficción cuando se aplica a determinados —y determinantes— niveles económicos, ecológicos, sanitarios, demográficos. Y un largo etcétera.

Si la palabra *crisis* se enuncia en estos momentos en casi todo el planeta y no se sacan las conclusiones adecuadas de su dura pedagogía, se seguirán proponiendo inútiles soluciones coyunturales y domésticas para problemas que tienen una dimensión sistémica, global.

El trato con las palabras tiene algo de ironía. Se empezó temiendo hablar de crisis, se prefería no hacerlo. Parecía un nombre demasiado temible para llamar al indeseado fantasma. Observando mejor sus sinuosas formas, observando mejor su talla, la dimensión mundial del espectro, su sombra, tan alargada, tal vez se piense que el nombre, crisis, es demasiado amable; demasiado entrañable. Y falaz.

XENOFOBIA

Cuando la crisis —ya denominada, *todavía* no dominada— se acentúa, cuando se convierte en un laberinto sin aparente salida, en un laberinto que promueve exclusión, precariedad y pobreza (o un mero descenso de las posibilidades económicas), entonces se percibe —y solo se empieza a percibir— el verdadero sentido de la así llamada crisis: que no es únicamente económica, que es "moral", que es sistémica y global. Porque la crisis amenaza con arruinar cualquier conducta política que se precie, porque es capaz de abolir las condiciones mínimas para una convivencia decente; la abolición y la ruina, una vez consumadas, amenazan con "naturalizarse", o prometen durar.

Muchas manifestaciones (entiéndase la palabra en sentido amplio, no

solo en el sentido habitual de "ocupación de las calles con fines reivindicativos") apuntan —y casi disparan— a esa parte débil, siempre considerada como extraña, que ha sido movilizada por la globalización: los inmigrantes. Se pide —o meramente se exige— su expulsión. Trabajo para los autóctonos, servicios sociales para los aborígenes. Todo —sobre todo cuando de todo hay poco— para "nosotros". No para ellos, siempre otros.

Y, de repente, todo lo absurdo se hace comprensible. ¿No es una demanda justa, y necesaria, que los trabajos locales permanezcan en manos de operarios locales? ¿Es acaso una perversión la demanda de la estabilidad en el empleo, sobre todo en tiempos de crisis? ¿No es "nuestro" lo que va quedando del derribo de la sanidad y de la educación públicas?

Crisis: amenaza y, consecuentemente, miedo; pánico[105]. Crisis: amenaza y, consecuentemente, aversión, odio. Competencia por recursos que se presienten escasos. Y en la ruleta (rusa) del desconsuelo, pierde el que está peor ubicado. Como siempre, el otro. El que no es de los nuestros.

Determinadas manifestaciones, determinadas (y determinantes) campañas electorales, determinados panfletos, artículos, informes, han sido calificados como xenófobos. Con toda razón. Pero, puede pensarse, ¿son esas iniciativas las últimas o tan solo las primeras? ¿Es el preámbulo, o la vanguardia, de nuevas "medidas" que confinarán al otro, al extranjero, en una zona gris, ayuna de garantías legales, propensa a todo tipo de exclusiones o expulsiones?

El verdadero sentido de la crisis (o, más cautamente, uno de los más inquietantes significados) radica en que descubre uno de los extremos dinamizadores de la política y de lo político. Uno de los más eficaces; uno de los más letales: el miedo, el odio. Palabras que, no en vano, pueden asociarse a una misma raíz. *Phobos*, en griego. De ella proceden y en ella arraigan todas las fobias, la mayor parte de las manías. También, sin duda, la xenofobia: el miedo y el odio al otro, al extranjero. Al que en el

transcurso de un día, de un minuto, pasa de huésped a enemigo.

En su muy útil y extraordinariamente informado —e informante— *Diccionario etimológico de medicina*, Santiago Segura Munguía[106] dice lo siguiente sobre la fobia: "Neurosis consistente en una fuerte repulsión hacia algo concreto por motivos subconscientes. Cuando la fobia se convierte en una fuente importante de tensión o perturba las relaciones sociales, se la considera un trastorno mental (trastorno o neurosis) fóbico".

El problema, o uno de ellos, es que a una sociedad no se la puede recluir en un centro psiquiátrico, en un centro especializado para tratar las neurosis, fóbicas o no. El problema es simplemente político, es complejamente político.

Hasta ayer, el otro, ese otro, era necesario. Se ocupaba de los trabajos que no podíamos o no queríamos hacer. Desde hoy, o desde mañana, el otro, ese otro, es mercancía prescindible: nos roba los trabajos que escasean, los trabajos que necesitamos. Él, el otro, también los necesita. Pero es otro. Y no uno de los nuestros. ¿Cómo pretende robarnos nuestro trabajo? ¿Y cuántas cosas más quiere robarnos?[107].

El sentido de la crisis se desborda en crisis del sentido. De todo sentido. Ya no hay asideros fiables. Y la crisis pasa del ámbito de la economía a un registro más ampliamente cultural, o moral, y con tendencia expansiva.

Las noticias al respecto han comenzado a aparecer (de nuevo y ya siempre de viejo). Son todavía "minoritarias". Cabe sospechar que serán insistentes. Y que reciben comprensión, complicidad. ¿Cómo no va a ser lo nuestro para nosotros? ¿Qué vienen a hacer aquí, ellos, cuando no hacen falta, cuando no nos hacen falta?

Si son necesarios ya llamaremos, ya autorizaremos. Que esperen. Sentados.

CAMBIO

Otro punto es reseñable: con motivo de la desmedida crisis económica global, se está desplegando una frenética actividad por parte de los gobernantes de prácticamente todos los países del planeta, notoriamente de los países desarrollados, los culpables o, al menos, los más responsables de la crisis (endémica, epidémica o con tendencia pandémica) por inadvertencia o desidia. Curiosamente, la frenética actividad de los gobernantes contrasta (o no) con la complaciente pasividad de las entidades financieras: antaño tan activas y ahora tan agradecidas a la hiperactividad, el desparpajo y la locuacidad de tantos jefes de Estado y de Gobierno, de tantas cumbres de ministros y presidentes. Todos y todas con una única obsesión: tomar medidas.

Hasta hace poco, la consigna era —conviene recordarlo tras un generoso esfuerzo de intervención masiva con dinero público— la no intervención. Y el dogma que avalaba la consigna era el de la autorregulación de los mercados, lejanamente fundado en aquella invocación a la "mano invisible" que tanto ha dado que hablar. La "mano" se ha hecho visible: y es, como siempre ha sido (en la modernidad), la del Estado[108]. Que se ha embarcado en una *empresa* de salvamento de un capitalismo no enfermo, sino corrupto: aunque antaño insistiera en que de lo que se tratará en adelante es de una "refundación" de ese mismo capitalismo, o de la racionalización de un sistema que ha sido capaz de provocar una crisis que no deja indemne a nadie. Exigencias de cambio para que todo siga igual. O peor.

Pues, desde hace un tiempo, la promesa, el desafío del cambio, se ha convertido en divisa tan habitual que es preciso sospechar de ella. Porque tal vez sea la clave nada oculta del dispositivo apenas encubierto de las actuales democracias de masas. Y porque, tal vez, esa conminación al cambio —o a la refundación— se haya convertido en el dispositivo

legitimador por antonomasia.

Recordemos, brevemente, la excelente novela de Giuseppe Tomasi di Lampedusa, *El Gatopardo*. Llevada al cine con magistral pulso por Luchino Visconti, con interpretaciones extraordinarias de Burt Lancaster y Alain Delon. En esa novela imprescindible, prólogo al eón que nos ha tocado vivir, se glosan momentos turbulentos, épocas de transformación —de cambio, precisamente— que parecen amenazar el orden vigente. Como una especie de salmodia, una frase se repite, se impone al lector como clave nada arcana del texto: "Si queremos que todo permanezca como está, es necesario que todo cambie" ("*Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi*"). En esa frase reiterada, un punto cínica, que Delon repite en la película con eficacia impar, se concentra buena parte del secreto —no misterio— de la dinámica que nos domina. En esa frase el impulso conservador y el presuntamente progresista se dan la mano, establecen una alianza de época. El cambio es el método: algo ha de cambiar. Y el mantenimiento del estatus es el objetivo, la meta: para que todo siga, para que todo se mantenga como está, igual. Dinámica frenética, revisionista o literalmente revolucionaria, al servicio de una esencial estabilidad: "… Una de esas batallas que se libran para que todo siga como está".

Habrá que pensar algún día si la esencia y efecto de nuestras democracias es más física que política. Habrá que pensar en esa urgencia cinética, que hace del cambio la divisa eficaz en cada elección, en cada convocatoria. Y habrá que pensar —es preocupante— en la insatisfacción generalizada que el deseo de cambio colma por un momento. Y en la frustración consecuente, que lleva a avalar cambios y refundaciones que nada alteran. O en la quietud esencial que se apoya en el aparente movimiento: frenético.

De momento, y quizá por mucho tiempo, la novela de Lampedusa ilustra en esa clave que es a la vez el resumen de la ética, la estética y la política

de nuestro tiempo. Un conde la escuchaba escéptico: "Algo ha de cambiar para que todo siga igual".

Hoy la incertidumbre es de otra índole, o, por lo menos, de otra escala. Y las medidas que se toman —cambio mediante— no hacen sino ratificar continuidades acaso criminales, tal vez suicidas. El temblor de las bolsas, el terror de los pequeños ahorradores, la tasa creciente de precariedad y las tasas previstas, todavía más aterradoras, nos enfrentan a todos a una realidad cruel: efectivamente, dependemos de un sistema global de capital y finanzas, de un sistema que quiebra en lugares y momentos acaso imprevistos y que distribuye sus grietas —verdaderas fallas— a escala planetaria. Quizá por ello, quizá por esa conciencia de pertenencia planetaria o global, quizá por esa escala mundial que hoy presentan los problemas, resultan peligrosamente sectoriales las medidas que se adoptan para paliarlos.

Por dos razones. En primer lugar, porque toda la frenética actividad a la que antes se hacía alusión está destinada casi únicamente a salvar (cambio drástico, continuidad pertinaz) el sistema financiero. Urgencia obliga, se dirá. Es preciso aportar confianza a los inversores, estabilidad a las bolsas, credibilidad a la banca. Acaso sea cierto.

Pero también es cierta otra cosa. Y no menos dramática. O tal vez mucho más dramática, porque pone de manifiesto que la sobredeterminación económica anula cualquier otro tipo de consideración, y que esa sobredeterminación puede extender la(s) crisis tanto por acción como por omisión, diversificando su alcance y propiciando una multiplicidad crítica, o una pluralidad de crisis que se refuerzan en un singular colectivo de dimensiones colosales y de apariencia espectral.

Y es que la urgencia de la crisis ha activado (o, en su caso, desactivado) otra suerte de toma de medidas que a corto o medio plazo se pueden revelar desastrosas. En primer lugar, las que afectan a la cohesión social, que se han resuelto en incremento de la desigualdad y auge de la

inseguridad, promoviendo una sociedad a múltiples velocidades, una sociedad fragmentada y proclive al desencanto; o una sociedad que, en acelerado movimiento centrífugo, expulsa a cantidades cada vez mayores de individuos a una periferia hostil.

En segundo lugar, el compromiso mundial para luchar contra el cambio climático, o contra el calentamiento planetario, o como se quiera llamar a un fenómeno que cada vez va mostrando más su carácter destructivo y cada vez va concediendo menos margen de intervención. Si hasta ahora había un proyecto de intervención conjunta, si había una decisión de "tomar medidas", parece que esa decisión se posterga, como decisión conjunta, o queda al albur de los Estados miembros, que han de dedicarse a la urgencia de la crisis económica global y a su impacto en las economías locales y no pueden "entretenerse" en una racionalización industrial atenta a las exigencias del medio ambiente. Cuando resulta que la factura ecológica se puede pagar más cara, y con intereses mucho más elevados, que la ya onerosa factura de la crisis (económica y financiera).

La otra medida que se ha tomado a escala europea, pero con consecuencias globales difíciles de calibrar, es —algo se ha dicho ya más arriba, y se insistirá— la que afecta a la política migratoria. Presentada como un esfuerzo para racionalizar la inmigración y para luchar contra la ilegalidad, o para acabar con la marginación, es en realidad un reclamo de inmigrantes cualificados, de inmigrantes formados y cultivados: es decir, un principio de selección y un factor más de desequilibrio entre una Europa que acoge trabajadores de calidad mientras deja fuera (o expulsa) a todos aquellos que no cumplen con los requisitos especificados. Y es que no todos los otros son iguales: los hay "más otros", y los hay "más iguales".

La crisis económica y financiera obliga a pensar a escala planetaria. Parece que nada se aprende de esa drástica lección cuando se sigue legislando a escala local o regional, cuando se continúa sembrando desastre ecológico, humano y demográfico a través de mezquinas políticas

de corto alcance.

OIKOS

La adopción de medidas con vistas a aportar soluciones es, en todos los casos, una función compleja. Que depende, en primer lugar, de la capacidad de percibir y detectar los problemas como problemas, de decidir al respecto de sus causas y de su evolución probable y de diseñar estrategias de intervención así como instancias responsables de su aplicación y seguimiento. Aun expuesto así, con avara economía de medios expresivos, el proceso de adopción de tales medidas se insinúa como algo complicado: exige seguridad cognitiva, legitimidad normativa y capacidad ejecutiva. Y eso en cualquier nivel en el que nos situemos y ante cualquier tipo de problemas: sean individuales, familiares, locales o estatales; sean de índole económica o política, sanitaria o afectiva, cultural, social o deportiva.

Es cierto que en algunas circunstancias, el proceso de adopción de medidas se abrevia (aun sin dejar de ser difícil o traumático en ocasiones) cuando es la misma la persona —o la institución— quien decide al respecto del problema y de sus vías de solución.

Pero esa condición no sirve, por ejemplo, para el que paulatinamente se va perfilando como uno de los mayores problemas del planeta. El que se manifiesta a través de signos suficientemente insistentes e irritantemente imprecisos (lo que hace que sean interpretados y evaluados de forma diversa) y que admite los nombres de *cambio climático* o *problema ecológico*.

Las características de ese problema parecen ser las siguientes: que tan solo hace poco tiempo (y de manera diferente y variable) ha sido detectado como tal problema; que se trata de un proceso de alcance global cuyas manifestaciones —meramente lesivas o drásticamente catastróficas— se

producen a nivel local; que no suscita un consenso público lo suficientemente amplio (a escala planetaria: la única eficaz) como para exigir la adopción inmediata de medidas; que las medidas propuestas interfieren con un modo de producción y consumo que se extiende también a escala planetaria y que no parece consentir ni tolerar ningún tipo de interferencia: aun a riesgo de la (auto)destrucción. Y que las instancias con capacidad de decisión, cuando de *eco* se trata, optan por la *eco*nomía en detrimento de la *eco*logía: sin reparar suficientemente en que la segunda tal vez sea soporte y fundamento de la primera.

En la antigua Grecia, el *oikos*, como la casa, el hogar, era el ámbito... Era ese ámbito en el que daba comienzo la convivencia, y en el que se satisfacían las necesidades primarias. Ese ámbito tenía su propia lógica y su propia normatividad. De ahí, de allí, nuestras palabras: ecología, economía. Ciertamente no podemos pensar ya con parámetros griegos: tanto la lógica como la normatividad que han de regir la convivencia —y aun la mera supervivencia— en el "hogar común" exigen hoy un pensamiento que acepte el reto y el riesgo de la más amplia escala: de la escala planetaria. Y junto al pensamiento, la responsabilidad.

Resultan mezquinos los planteamientos de quienes siguen pensando en términos domésticos: la casa, la localidad o la nación. Hay procesos, cada vez más insistentes, cada vez más amenazadores, que no entienden de límites territoriales. Ni son problemas locales, ni admiten ni consienten soluciones parciales.

La improbabilidad de las soluciones cuando del problema ecológico se trata (también cuando se trata de otros problemas de índole económica, por seguir pensando la economía global en categorías de economías domésticas) radica precisamente en la ceguera autoimpuesta, o en ese defecto de la visión que consiste en la incapacidad para medir las distancias adecuadas. Parecería entonces que unos retoques, o unas medidas obscenamente cosméticas, podrían ser suficientes, ¿para qué?

Si el diagnóstico de los científicos dedicados al estudio del cambio climático es correcto, la evidencia de la dimensión del problema —global — se complica con otra evidencia: la del breve tiempo que resta para adoptar soluciones eficaces. Mientras tanto, las únicas instancias legitimadas para la adopción de medidas, los gobiernos, tan solo reservan un espacio marginal a ese problema (al parecer, ya designado como tal) a la hora de diseñar la acción de su mandato.

El problema es uno. Quienes al respecto del problema pueden decidir, muchos: y cada uno con sus intereses. Soluciones improbables.

PROGRESO

Se desearía reconducir el texto participando de un cierto optimismo, una cierta esperanza. O un vago gesto despreocupado, que si no genera estímulo, tampoco propicie sensación de desamparo.

Pero no parece que haya motivo —suficiente— para el optimismo. E incluso la despreocupación simula ser una actitud irresponsable. Cuando el lenguaje de la crisis se declina y se conjuga en todos sus variados registros, la ignorancia no es estrategia adecuada. Tampoco, sin duda, la desesperación. Acaso lo sea la atención pausada, la observación pertinaz.

¿Se pueden señalar, de manera concisa, los rasgos esenciales de lo que, por la comodidad de la expresión, se sigue denominando *la aldea global*? Aun con todas las reservas, e incluso rechazos, que puede provocar el sustantivo *aldea*, que, si alude a una reducción de los espacios y de los tiempos en virtud de una aceleración de los ritmos, sigue teniendo una connotación bucólica, rural, un gusto agropecuario, que son resueltamente equivocados, o ajenos a la situación que nos contiene o que nos acecha. *Laberinto global* podría ser una denominación más adecuada.

Economía del desconcierto y *ecología de la catástrofe* son las etiquetas que podrían adherirse, en estos momentos, sobre la torturada superficie del

mundo globalizado. Cierto es que el estrechamiento del mundo, el adelgazamiento de los espacios y de los tiempos, genera, quizá por primera vez en la historia (y solo en el seno de menguados colectivos), una conciencia pública de comunidad planetaria. Nos hemos hecho conscientes, con celeridad y acaso en el modo del trauma, de que las leyes que rigen la "casa común" (*eco-nomía*) y las lógicas y prácticas que la conducen (*eco-logía*) son leyes tiránicas, acaso insensatas. Nos hemos hecho conscientes, también, de que las teorías que intentan dar cuenta del futuro o del destino de esas leyes y esas prácticas, carecen de la suficiente fiabilidad.

Así, la crisis, no solo económica, que se ha instalado entre nosotros —de forma duradera, y, por ello, *no crítica*— ha suscitado respuestas que sugieren o evocan la debilidad del parche, la incertidumbre que toda improvisación conlleva. En vez de reflexiones atinadas y acciones concertadas, asistimos a un desconcierto que afecta a clases y estamentos, a actores políticos e intelectuales, a espacios geopolíticos. No sabemos cuáles van a ser —a corto, medio y largo plazo— los resultados de las decisiones que ahora se toman con una celeridad potenciada por el desconcierto: sospechamos que no van a ser buenos.

A esa economía del desconcierto se suma una ecología de la catástrofe: dato y sensación de un mundo que sigue jugando consigo mismo a la ruleta rusa, que solo se entiende a sí mismo en términos de "recursos" (incluso de recursos humanos), que solo confía en que ya no confía en la inagotabilidad de los mismos. Y que es incapaz de frenar el despilfarro, la pérdida.

Parecía, todavía hace unos años, que los sueños sin pesadilla de la globalización, del cosmopolitismo, o de la humanización del planeta iban a estar bendecidos por todas las ilusiones que la palabra *progreso* concentró algún día. Parecía que el progreso se erigía como ley sobrehumana a pesar de todos los defectos de una humanidad todavía no consciente de su

unidad, de su igualdad.

Parece que no. O que, si se sigue dando credibilidad a ese tipo de leyes, es preciso añadir una duda al respecto de su ejecución. Al comienzo de una interesante novela de Eric Ambler, *La máscara de Dimitiros*, se puede leer: "Si existiera algo así como una ley sobrehumana, estaría administrada con una ineficacia infrahumana".

Poco sabemos sobre esas leyes, sobre su existencia, sobre sus disposiciones. Algo creemos saber, efectivamente, de la infrahumanidad, o inhumanidad, de su administración. Y algo más (creemos saber) sobre el soborno del progreso considerado como ley y librado a la gestión o administración de una trama institucional globalmente irresponsable o irresponsablemente global; y todavía algo más sobre ese sueño, ilusión o fantasma que ha escoltado todas las estrategias del progreso, que ha justificado sus dilaciones y disculpado sus traiciones, que ha encubierto su impotencia, o su mentira: eso, por definición inalcanzable, que, esquivo, atraía (tal vez siga atrayendo: hay devotos y obstinados, o devotos obstinados) con su irresistible magnetismo, eso que domina(ba) sin aparente violencia, eso que (con)movía con la fuerza seductora del (de lo) amado (*movet ut amatum*, como se decía del *motor inmóvil* en la "mecánica clásica" o de Dios en la clásica teología): eso, *ello*, el futuro.

Algo sabemos, algo se sugiere, o se destaca, en la certeza de la incertidumbre que nos somete: *que el secuestro del progreso coincide con el robo del futuro*.

FUTURO

No se va a resolver —al menos aquí, al menos ahora— la duda al respecto de los dos genitivos que se exponen en el sintagma final del párrafo antecedente, o que desde allí amenazan. Se exponen, en todos los sentidos del término, y amenazan: tanto si el futuro ha sido robado (¿por qué? ¿por

quién?), como si el futuro —esa no demostrada conclusión moderna que tal vez se basaba en falsas premisas— nos ha estado robando.

Por futuro se entiende, obviamente, no el tiempo verbal en sus diferentes modos, tampoco el resultado (más o menos previsible) de algunas, o muchas, alteraciones físicas o químicas que tienen relación con el tiempo. Se entiende el futuro en dimensión sociopolítica; se entiende por futuro aquella (im)previsible culminación del *progreso*, aquella compleja y completa recapitulación de la aventura humana que, aun con variadas declinaciones y conjugaciones, ha sido no solo el anhelo, sino la íntima y pública certeza del periodo, no breve, que nos precede. Se entiende por futuro el futuro de la modernidad.

Y el futuro, se puede afirmar, ya no es lo que era; y que la única certeza a su respecto parece ser, se acaba de decir, la certeza de la incertidumbre. Y la incertidumbre (contingencia, riesgo, miedo son denominaciones usuales en sociología) puede adoptar —de hecho, adopta— la retórica y la semántica de la crisis. Algo falta, algo falla: seguridad económica y jurídica, responsabilidad, democracia real, participación, cohesión social, igualdad. Ciertamente esas ausencias —hurtos, también— son lamentables. Pero, quizá, lo que falla, lo que falta, es algo más amplio y más profundo. Quizá lo que (mal)nombra la crisis es un declive o una catástrofe, que tal vez no sea obligatorio lamentar, pero que sí es preciso conocer. O, meramente, insinuar.

Sentimiento de pena y de tristeza que produce una ausencia. Tristeza melancólica por el recuerdo de un bien perdido. Eso es la nostalgia tal y como la define un diccionario. Ausencia, pérdida; tal vez morbosa afección melancólica, atrabiliaria (*atra bilis*: bilis negra) y un oscurecimiento generalizado, una tiniebla que puede amenazar con perpetuarse, un luto pertinaz, un duelo sin límites y sin consuelo[109].

La cuestión de la pérdida, la cuestión del recuerdo de la pérdida. Y el recuerdo parece remitir al pasado. También, acaso, la pérdida. Se puede

perder algo que se ha tenido; se puede recordar algo que se ha poseído, o algo de lo que se ha gozado; también, sin duda, se puede recordar algo que ha dolido, que ha hecho sufrir. Pero la línea (se) tiende siempre hacia el pasado. Se podrá variar levemente el modo, se podrá alterar el aspecto; pero el tiempo parece imponerse: pretérito. Perfecto, imperfecto o indefinido.

¿Se puede perder lo que nunca se ha tenido? ¿Se puede recordar lo que nunca ha sido, lo que jamás ha sucedido? ¿Puede invadir la nostalgia de otro tiempo: del futuro, por ejemplo o por supuesto?

Si consentimos —no es obligatorio— en calificar como posmoderno al tiempo de nuestra(s) crisis, parecería que ese tiempo —este tiempo— puede sentir nostalgia del estilo o de la época precedente. De un tiempo que, efectivamente, cede. O que rinde sus armas sin lucha o sin remedio. Nostalgia de una modernidad antaño pletórica, que intentó imponer su estilo (sus estilos, pues modernidad se dice en plural) en todos los registros del pensamiento y de la acción: en las artes tanto como en las letras, en las ciencias, en la moral y las costumbres, en la política o en la economía.

Nostalgia del pasado, pues; nostalgia de la modernidad. El tiempo de nuestra(s) crisis cancela seguridades y arruina sosiegos, a la vez que vidas y haciendas. El tiempo de nuestras crisis —digamos, la posmodernidad— se expone al riesgo y al miedo: o tiene la incertidumbre como única certeza.

Nostalgia de la modernidad. Pero lo cierto es que la modernidad (in)cesante es esencialmente proceso y progreso, es fundamentalmente proyecto. O promesa[110]. La modernidad es, vocacional y profesionalmente, futuro.

Recordemos, ya que de recordar se trata, los futuros perdidos. Recordemos los futuros prometidos. Aquellos de una humanidad relevada de su servidumbre a la naturaleza y a los dioses gracias a la ciencia y a la

industria, de una humanidad dueña de sus destinos, o redimida en y por unos destinos que son básicamente elegidos. Recordemos la promesa de una humanidad reconciliada consigo misma, sin conflictos ni fracturas, sin explotación ni servidumbre.

"Todos esos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia", dice poco antes de morir Roy —la réplica, Nexus 6— en *Blade Runner*.

Esos momentos, que pertenecen al orden del proyecto, o del propósito, son imágenes de futuro. Son futuros que se quisieron y se supieron posibles, o que fueron reales en el estilo de la ficción. Fueron pasado ficticio; nunca serán futuro real. No hay futuro perfecto. Y la humanidad no habrá sido nunca una, ni libre, ni igual ni feliz.

El signo aparentemente paradójico de nuestra nostalgia: que mira hacia el futuro y no ve nada. O ve, contempla atónita, algo peor que nada. La ausencia de lo que quiso ser, aborto de los tiempos. La pérdida de lo que nunca se ha tenido, de lo que nunca ha sido. Tenemos todo el futuro a nuestras espaldas y no sabemos si queda(rá) algo de aquel pasado por delante: si algo se podrá conservar, si algo se podrá salvar. Lenguaje conservador que hoy emplean —sin pudor, sin conciencia o sin remedio— quienes se proclaman progresistas[111].

Algo peor que nada. Una modernidad que ha sido futuro, un entrenamiento o una preparación para el futuro, desaparecen. Y dejan rastro. Una modernidad que se *quiso* promesa (y se *supo* proyecto, propósito y progreso) se desvanece quizá avergonzada por su reiterado incumplimiento.

Y deja rastro. El de la tristeza, quizá el de la sórdida, la morbosa melancolía. Deja la nostalgia del futuro perdido. Se puede perder, ciertamente, lo que no ha sido. Se puede recordar. Nostalgia.

Condenados, sin propósito y sin remedio, a habitar un lento presente, un ancho o amplio presente (ambas expresiones son de Hans Ulrich

Gumbrecht[112]) así todo inconsistente y fugaz y, *a la vez*, a asistir a cambios acelerados (en el ámbito político y en el económico, en el técnico y en el ecológico…) que pueden resultar catastróficos, es necesario (re)ubicar las distintas provincias del pensamiento y de la acción en una nueva geo*grafía*; también en una nueva geo*logía*. Pues los cambios —antaño deseados, hoy tal vez temidos— imploran pensamiento audaz y responsable. Para no languidecer en el relato de la nostalgia.

El concepto y el discurso de la sostenibilidad, que se ha abierto paso en las teorías y prácticas de los últimos años, o el concepto y el discurso de la responsabilidad, o el frecuentemente despreciado, y aun temido, concepto y discurso de la obligación pueden ser adecuados puntos de partida; porque, efectivamente, son (algunos de los) resultados, o de las consecuencias, tanto de la "certeza de la incertidumbre" como del robo del futuro: solo es preciso, solo es posible, hacer tema y problema (pertinente, relevante) de la sostenibilidad, de la responsabilidad o de la obligación ante la amenaza —seguridad o sospecha— de lo insostenible, de lo irresponsable, o de la demencia de una condena al consumo autodestructivo y atroz. Solo ante la marca, el santo y seña, de una finitud que, de repente, parece clausurar el horizonte ante la evidencia del deterioro.

Antaño convocados al proyecto, a un progreso con fin(al), pero acaso sin término, hoy nos vemos confrontados con signos de finitud (y, tal vez, de culpabilidad, por evocar el justamente famoso título de Paul Ricoeur[113]) que exigen respuesta, que demandan responsabilidad, que reclaman vínculos y obligaciones.

De lo que se trata(ba) en este inerme ensayo es de circunscribir la exigencia de respuesta, de responsabilidad (o de obligación, o de convivencia sostenible), al ámbito de lo político, aun sabiendo, como se ha dicho, que su círculo es mucho más amplio; que implica totalidad. Y que posiblemente exige conceptualizaciones de alcance sistémico. Dicho

quede como insuficiente explicación e injusta justificación de imperdonables omisiones.

Se trata(ba) de (explorar algunos supuestos para) elaborar el esquema de un análisis de la *posibilidad*, e incluso de la posibilidad de lo imposible (que es un análisis del poder en circunstancias posmodernas) y de un análisis de la *decisión*, e incluso de la decisión de lo indecidible (como teoría y práctica de la responsabilidad). Objetos (im)posibles y sujetos de/a decisión: en un marco que excede los límites trazados por la ya vieja pero siempre (in)cesante modernidad. Y que es, obviamente, el marco de una globalización ingobernada[114] que, al menos, nos instruye en la finitud del espacio y del tiempo (condiciones —*¿a priori?*— de una sensibilidad política por venir). Y que, a la vez, explora el argumento, quizá el único, del *robo del futuro*.

Podría pensarse que tal cartografía es innecesaria o insuficiente. Podría, y cabe entenderlo, proponerse un abandono sin nostalgia, una dimisión sin amargura, una despedida sin aflicción. De la modernidad, de su discurso y de su mito, de su fábula. De la modernidad: por supuesto y por fundadas razones. Pero de razones (entre otras cosas) se trata. Se puede pensar (aunque que tal vez se trate, en buena o en mala parte, de un acto de fe, astillada, herida) que no es eso lo que viene, ni es eso lo que con-viene. Se puede pensar (una vez más y con la misma fe quebrada) que la (in)cesante modernidad sigue siendo, en (in)ciertos sentidos, nuestra cita y nuestro reto. No es que merezca una prórroga. Es lo que nos pasa, es lo que (no) pasa y lo que no deja (de) pasar. Se puede pensar.

A LA INTEMPERIE

Porque a estas alturas (del desplome) de los tiempos no se trata ya de que "el mundo verdadero se haya convertido en fábula", como escribiera Nietzsche a finales del siglo XIX. El verdadero problema, el nuestro —

habitantes inciertos de un cierto laberinto global— es que esa verdad también está ya amortizada.

Dicho de otra manera: el problema no es, parece, el de la escasa consistencia de las verdades, aquellas que antaño construyeron su epopeya en términos de justicia universal y paz perpetua, o en términos de virtud. No. El problema es la nula consistencia de las fábulas, de las ficciones que languidecen entre nosotros, acaso para morir entre nosotros. Y el problema es que, a falta de una narración convincente y mínimamente vinculante, a falta de un relato no ya creíble sino simplemente entretenido, o estimulante, estamos a la intemperie.

Momentos hubo en los que la sociedad y la cultura extrajeron su depósito de certezas, su cláusula de confianza, de la inmutabilidad de Dios, o de la cíclica estabilidad de la naturaleza. Ambas, alternativa o simultáneamente, eran las garantías en las que se afianzaban la ley y la costumbre. Ambas, alternativa o simultáneamente, prestaban el argumento del relato. ¡Y cuántas leyendas se tejieron sobre tan sólidos argumentos!

Cesado Dios en sus funciones y convertida la naturaleza en almacén (de materias primas y repuestos varios), el argumento desplazó hacia la historia sus anhelos. Y la posibilidad —acaso ya tenue— de su supervivencia. La historia —preñada de progreso, último (o ya póstumo) avatar de la salvación— llegó cargada de promesas. E incluso los reiterados incumplimientos de esas promesas cada vez más rutinarias han sido, hasta hace poco tiempo, acicate para la esperanza, o combustible para la fe.

Hoy, los grandes proveedores de argumentos para la fábula —para la fábula de la humanidad que se presiente, o se consiente, una— han perdido su energía creadora. Y estamos a la intemperie. No solo los humanos, sino también aquellas construcciones que pretendían dotar de estabilidad y permanencia a los humanos, peregrinos al cabo.

¿Se puede invocar a la naturaleza como fundamento de la ley? ¿Se

puede invocar a Dios como fuente y garantía del orden? ¿Se puede pensar en la historia como senda del progreso y custodio del fin? Seguramente se puede. Pero la confianza en la fábula que con esos argumentos se escribe es escasa. Y no produce ni el general consenso ni el adecuado conflicto. "Muerte de los grandes relatos" llamaba Lyotard, hace todavía pocos años, a ese derrumbe generalizado[115].

Se puede pensar que la liberación de ciertas ataduras arraigadas en los viejos relatos es un paso, uno más, en un incierto proceso de emancipación. Se puede pensar que la inconsistencia de las fábulas, la debacle de las ficciones, es un paso más en el largo camino de la autonomía.

Se puede pensar que la fragmentación, la flexibilidad, la eventualidad, la provisionalidad —características de la cultura y la sociedad que nos informa— son los restos de un naufragio. La última adaptación de la prosa a las condiciones del microrrelato. Son las formas de la intemperie, las normas de una oscilación sin promesas. Argumentos parcos para un relato truncado.

Las viejas historias parecen ser depósitos de nostalgia, vertederos de melancolía. Y no hay otras nuevas que puedan dar coherencia a trayectorias múltiples, entrecortadas, espasmódicas. Vía abierta al sálvese quien pueda, a todas las formas de (in)competencia desleal. O, quizá, a una nueva lucha de todos contra todos.

La intemperie como metáfora de nuestra condición. A la intemperie, el que pida protección, o seguridad, será tachado de cobarde, de desertor, de pusilánime. Y no es preciso rasgarse las vestiduras, y tal vez no sea aconsejable: domina el invierno, se expande el glaciar, otro desierto; y, a la intemperie, hace más frío.

POST SCRIPTUM

> Idiota: miembro de una tribu enorme y poderosa cuya influencia en los asuntos humanos ha sido siempre generalizada y preponderante. La actividad del idiota no se limita a ningún campo del pensamiento o actividad en especial, sino que "lo controla y regula todo". Siempre tiene la última palabra y sus decisiones son inapelables. Él impone las modas de la opinión y gusto, dicta los límites de la expresión oral y circunscribe las conductas poniéndoles una fecha límite.
>
> Ambros Bierce, *Diccionario del Diablo*

Dejemos al margen (pero ahí quedan, en el margen) algunas de las definiciones de la palabra *idiota*; algunas de las que da, siempre informado y frecuentemente certero, el *Diccionario* de la RAE. El idiota no es necesariamente tonto, aunque puede y suele serlo; no carece necesariamente de instrucción, aunque puede faltarle. Puede haber estudiado en los mejores colegios y despejar, con rigor y destreza, incógnitas en ecuaciones de segundo grado; puede recitar, sin dudar en un caso, en *ningún* caso, las declinaciones del latín. El idiota no duda, nunca duda. El idiota, encerrado en su pequeño *ego* —lo comparte, o eso cree, con otros muchos idiotas a los que no conoce—, es el causante de los mayores desmanes. Se atrinchera en su presunta y presuntuosa identidad: *id-entidad*. Toma un rasgo de su constitución por absoluto, y desprecia, o agrede, a todos aquellos que no comparten, o no conciben, ese rasgo. El rasgo puede ser, suele ser, un idioma o una fe. También el color de la piel,

o algunas formas de conducirse o de actuar, de comportarse.

Parece que, además, la *idiocia* es altamente contagiosa, y que se contrae no solo por contacto directo, sino por la sobreexposición a ciertos medios de comunicación y redes sociales. El resultado: grandes grupos humanos que creen compartir identidad y propósito, origen y destino. Grandes grupos humanos que soportan y eligen odio y miedo, que reclaman secesión y expulsión, blindaje y amurallamiento; grupos que, en el extremo, hostigan y agreden a los denominados extraños, a los extranjeros. A los *otros*.

Tanto en Estados Unidos como en Europa (acaso para probar, si falta hiciera, que su imperio no remite con el desarrollo económico o tecnológico), pero no solo en esas privilegiadas partes del mundo, la opinión idiota, la expresión idiota, se afianzan en el espacio público y se exponen, obscenas, en otros muchos espacios. No están acompañadas de sutileza analítica o de sofisticada elaboración intelectual: trafican, por el contrario, con la mentira y la zafiedad, con la grosería y con esa vulgaridad que, por creerse o quererse del vulgo, "del pueblo", habilitan y excusan algo, entre nebuloso y patético, denominado *populismo.*

A veces con el aval del gentilicio (convenientemente reforzado por adjetivos como *auténtico*, *verdadero* o *genuino*), a veces escoltado por la palabra de un dios, otras en estricto cumplimiento de la voluntad del pueblo y siempre con la exhibición, enfática o taimada, de un *nosotros*, el grupo se afirma en lo que niega: en una relación de agravios supuestos, en una bruma de peligros y de sus correlativos miedos, en una amalgama de rencores.

Hoy el sistema, esa imprecisa aleación de imperativos tecnológicos y económicos, invade y *altera* por doquier los mundos de la vida. Hasta hacer innecesaria o errada la distinción entre uno y otros. *Alteración*: introducción de *alter* en el *paraíso perdido* de *ego*; incorporación de la *alteridad* en la presunta *identidad.*

Seguramente se pueden explicar las reacciones, exaltadas o paranoicas, que provoca la alteración. Seguramente se pueden explicar los síntomas (índices y factores de un íntimo conflicto) que se expresan en los discursos del odio y del miedo: en la secesión y en la exclusión, en la expulsión y el blindaje, en la valla, el foso o el muro; en la erección de un *nosotros* autorreferencial contra el viento tecnológico y la marea económica.

Pero, contra viento y marea, el cataclismo es político. O antipolítico. Conmueve y arruina los pilares de la convivencia; destruye las posibilidades de la acción colectiva. Y favorece la general degradación.

Porque la alternativa a la dimensión planetaria del sistema no es la nostalgia de un archipiélago de clausuras, sino la promoción de articulaciones y afinidades: sin el aval de la naturaleza o de la trascendencia; sin la falaz coartada de la esencia.

En el marco de una general dislocación, el discurso *idiota* multiplica las fracturas; y produce sujetos: sometidos tanto a un sistema que se convierte en destino como a los múltiples ídolos de las diversas tribus.

El desierto, eficaz y efectivamente, crece.

NOTAS

1 . Franz Kafka, "Escritos póstumos", *Obras completas III. Narraciones y otros escritos*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, p. 742 y ss. He glosado algunos aspectos de ese relato en mi libro *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada Editores, Madrid, 2012, p. 81 y ss. Las consideraciones que se hacen sobre el fragmento no ignoran ni olvidan la mencionada circunstancia: que si la escritura es de Kafka, el título (*Comunidad*) es de Max Brod; cosa que complica, o distribuye, la autoría.

2 . La doble vertiente, comunitaria e inmunitaria, de tal *tecnología* ha sido convenientemente explorada por, al menos, Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena Libros, Madrid, 2001, y *La comunidad descalificada*, Avarigani, Madrid, 2015; Maurice Blanchot, *La comunidad inconfesable*, Arena Libros, Madrid, 2013; Giorgio Agamben, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006; Roberto Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, e *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005. La palabra *tecnología* remite, obviamente, a Michel Foucault. Y designa una amalgama de discursos y prácticas, en este caso orientadas al blindaje comunitario. En Kafka proliferan personajes y situaciones sometidos a la presión de esa tecnología: *El proceso* es una muestra genuina. Pero también alguno de los traumáticos episodios de *El castillo.* O de la *Carta al padre.* He desarrollado una versión de las tecnologías foucaultianas en mi libro *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada Editores, Madrid, 2014.

3 . Checo por "nacionalidad", austrohúngaro (lo que ya es en sí una duplicidad, una ambigüedad, una contradicción o un exceso) por imperativo legal y por eventualidad histórica, alemán por lengua, judío por la gracia de Yahvé…, muchas opciones, u obligaciones, de pertenencia, muchas exigencias de conformidad: pero acaso esa algarabía no sea una excepción sino meramente la hipérbole de una regla tenaz ignorada con frecuencia. Y con obstinación.

4 . El sintagma, que se repite en este libro y le sirve como uno de sus hilos conductores, ha sido robado de una página de otro. El legítimo propietario es Juan Barja, *Ausencia y forma*, Abada Editores, Madrid, 2008, p. 170.

5 . La línea ostenta, como se sabe, el privilegio (onto)lógico en el ámbito político —y no solo en él — para Carl Schmitt, en virtud del esquema de la "toma de (la) tierra" y la consecuente

erección del *nomos*. De Schmitt ha de verse, para esta cuestión, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979; "Nehmen/Teilen/Weiden", *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlín, 2003, p. 489 y ss.; "Nomos-Nahme-Name", *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlín, 1995, p. 573 y ss. Pero recuérdese también la escena inaugural de la sociedad civil y de su historia en J.-J. Rousseau: "El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil". Jean-Jacques Rousseau, *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 248. Para el juicio —airado— de Rousseau, ha de verse la continuación del aserto.

6 . Véase Juan Barja y Patxi Lanceros, *Pasos. Los espacios del nómada*, Abada Editores, Madrid, 2016.

7 . Quizá una y otra vez reiniciada, quizá a punto de empezar. Véase al respecto el libro de Bertrand Badie, *Quand l´Histoire commence*, CNRS Éditions, París, 2012.

8 . Ernst Jünger, *La paz. Seguido de El nudo gordiano, El Estado mundial y Alocución en Verdún*, Tusquets, Barcelona, 1996, p. 11. Los cuatro ensayos contenidos en el volumen son pertinentes para lo que aquí tratamos. El autor continúa: "La propia figura de la guerra ofrece presagios de unificación. Es la segunda guerra mundial y en ella se evidencia *con más intensidad aún que en la primera* que ya no se trata de una discordia a la que quepa poner límites, sino que todas las naciones de la Tierra han tomado parte en ella como agentes y como pacientes. Eso no es un azar; es la señal de que el mundo, tierra natal de todos los humanos, quiere adquirir una forma nueva y un sentido nuevo", Ernst Jünger, *op. cit.*, p. 28. Las cursivas son nuestras.

9 . En la citada obra *La paz*: "Es la primera vez que la Tierra en su condición de globo, de planeta, se ha transformado en campo de batalla y es asimismo la primera vez que la historia humana está tendiendo con apremio hacia un orden planetario. La articulación de la Tierra en grandes espacios vitales está preparando ya ese orden". Ernst Jünger, *op. cit*., pp. 28-29.

10 . De Carl Schmitt ha de considerarse, para lo que aquí se expone, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007. Para la política/polémica de los grandes espacios y la unidad del mundo: "Die Letzte globale Linie", "Die Einheit der Welt" y "Der neue Nomos der Erde". Recogidos todos ellos en el volumen *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlín, 1995. También: "Grossraum gegen Universalismus, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlín, 1988, p. 335 y ss. Al respecto: Carlo Galli, *Spazi Politici. L´età*

moderna e l´etá globale, Il Mulino, Bologna, 2001; *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011; José Luis Villacañas, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008; Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006.

11 . Véase, al menos, el volumen colectivo *Nietzsche y la "gran política". Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, edición a cargo de Alfonso Moraleja, Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001.

12 . Para la cuestión de la técnica y la unificación del planeta, véase Ernst Jünger, *op. cit.*, p. 30 y ss. Pero también su célebre ensayo *Die totale Mobilmachung*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1980 (la edición original data de 1930). Y, también, Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 9 y ss.; *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1962.

13 . Y eso en una época, la de la llamada "posverdad", en la que la categoría se ve, una vez más, ciertamente comprometida.

14 . Giacomo Marramao, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 15.

15 . Con esa palabra, *entusiasmo*, que remite a instancias o estancias divinas, se refirieron tanto Kant como Hegel al sentimiento o al arrebato provocado por la Revolución francesa. Sobre ello y en general sobre los extremos de la (in)cesante modernidad, véase mi libro *La modernidad cansada. Y otras fatigas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

16 . Se puede sospechar que en algún sentido, que no coincide del todo con el de Latour, pero que lo contempla, nunca fuimos modernos. Pero véase Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología asimétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007.

17 . Para la cuestión véase Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Universidad Iberoamericana, México, 2005; *Lento presente. Sintomatología del Nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010; *Unsere breite Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010.

18 . Para el primer diagnóstico, el del capitalismo, se ha de leer Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1981; para el segundo, el de la modernidad, la magnífica compilación de textos de D. Bell, R. N. Bellah, M. Walzer, E. Ikegami, S. N. Eisenstadt, R. Koselleck y otros, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, ed. de Josetxo Beriain y Maya Aguiluz, Anthropos, Barcelona, 2007.

19 . No se dice con ello que economía y política sean los únicos caminos que hay que *re*correr, *re*citar o *re*iterar. Se trata de una (s)elección estratégica. O de hacer de la economía y de la política el laboratorio en el que se prueban conceptos y categorías de más amplio alcance. Ontológicos en el extremo.

20 . Ha de verse el libro de Eugenio Trías, *Ciudad sobre ciudad*, Destino, Barcelona, 2001; también *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

21 . Categoría esta, la de ciudadanía, que en ocasiones (muchas, demasiadas) se ha convertido en mera coartada para la sumisa aceptación de un orden atroz al que se prestan todos los atributos de una presunta "autonomía". Hay infinidad de instrucciones para el sano ejercicio de la ciudadanía, hay orgullosas (y, en ocasiones, fatuas) declaraciones de autoconciencia ciudadana que tan solo trafican con mercancía averiada, difundida por un ingente capitalismo financiero y administrada por sus *instituciones de gobernanza*. No deja de ser interesante (corrosivo más que divertido) especular con el tipo de ciudadano, o con el ciudadano-tipo, re*querido* por el catecismo neoliberal. El ciudadano por antonomasia (Kane) tenía al menos otra y más con(s)ciencia: la con(s)ciencia del fraude (*fake*). Sea dicho en homenaje a ese imprescindible exceso que sigue siendo Orson Welles.

22 . Raymond Williams, "When was Modernism?", *New Left Review I/175*, mayo-junio de 1989. Conveniente también el ya citado libro de Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d´anthropologie symétrique*, La Découverte & Syros, París, 1997.

23 . La bibliografía sobre el tema y, eventualmente, el problema multicultural, es inmensa, y de notable calidad en muchos casos. Interesa aquí la contribución del filósofo italiano por la doble dimensión del texto: a la vez académico y "político"; véase Carlo Galli, *La humanidad multicultural*, Katz, Buenos Aires, 2010.

24 . Necesario es remitir al texto clásico de Victor E. Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980; así como *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988, y *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Nueva York, 1974.

25 . La referencia es, obviamente, a Walter Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", *Obras*, Libro 1, vol. 2, Abada Editores, Madrid, 2008.

26 . No solo aparentemente: una sentencia del Tribunal de Luxemburgo de 14 de marzo de 2017 *permite prohibir* a las empresas el uso del velo islámico y de otras prendas "con significado religioso". Con independencia de la evidente orientación de la norma, la sentencia remite a varios problemas: el de cómo entender la neutralidad religiosa y su gestión en el espacio público, por ejemplo. O el de interpretar el significado de una prenda, el *hiyab* en este caso, en

términos unívoca e inequívocamente religiosos, y no, más ampliamente, culturales.

27 . Repárese en la textura meteorológica y militar de las metáforas, que impone ámbito de lectura e interpretación: el catastrófico evento de la avalancha, o del tsunami; la no menos catastrófica sombra de la guerra.

28 . Se retornará a este mismo tópico, en otros contextos y en otros registros, a lo largo de los siguientes capítulos.

29 . Zygmunt Bauman, *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Katz, Madrid, 2008. Ha de verse también, para la dimensión polémica de la confusión cultural, el excelente libro de Wendy Brown, *Estados amurallados, soberanías en declive*, Herder, Barcelona, 2015.

30 . De que la esperanza se ha convertido en categoría usual, en una categoría "de época" no solo en el ámbito académico, sino en la vida pública, da cuenta el libro de Stéphane Hessel y Edgar Morin, *El camino de la esperanza*, Destino, Barcelona, 2012. Al respecto de la esperanza y con interés para los temas que aquí estamos considerando, afirma el segundo de los autores, Edgar Morin, en conversación con Antonio Lucas: "La nueva organización de la sociedad saldrá de sumar todas las fuerzas históricas y culturales del pasado. Solo si logramos combinar los logros del pasado con las expectativas del presente podremos hablar de resurrección de la esperanza. Pero no olvidemos que esperanza no significa certidumbre, sino posibilidad".

31 . Recapitulación de pasadas convicciones y de pertinaces indagaciones, véase Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, y *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

32 . Se alude a la ya vieja tesis de Thomas Luckmann, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca, 1973, y su más nueva revisión en *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación*, Trotta, Madrid, 2008, sobre todo p. 136 y ss.

33 . Véase Yves Charles Zarka, "Para una crítica de toda la teología política", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, nº 39, julio-diciembre de 2008, p. 27. El número de la revista al completo, titulado *Revolución y secularización*, es importante para lo que aquí consideramos.

34 . Tampoco se pretende aquí extraer del chiste una relación, ya establecida por otra parte, con el/lo inconsciente. Pero ha de verse el artículo, siempre estimulante, de Sigmund Freud cuyo título se ha apuntado: "El chiste y su relación con lo inconsciente", *Obras Completas*, vol. VIII, Amorrortu, Buenos Aires, 2012 (el artículo data de 1905).

35 . La bibliografía al respecto es cuantiosa y, sin duda, de calidad variable. Son importantes los

análisis y las perspectivas contenidas en la investigación impulsada por Gerd Baumann y Andre Gingrich, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn Books, Nueva York/Oxford, 2006.

36 . Recuérdese que el *oikos*, la institución doméstica, es, tanto en su lógica como en su normatividad, totalmente diferente a la *pólis*.

37 . Del tipo de organización y de legitimidad que se asienta en familias, estirpes o linajes; un tipo cuya geografía es doméstica, cuya historia es genética y cuya leyenda comienza en reyes, descansa en héroes y concluye en dioses. El recorrido se puede invertir. La epopeya homérica es excelente muestra del *tramo gentilicio*.

38 . Véase Bertrand Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l´utilité sociale du respect*, CRNS Éditions, París, 2013.

39 . El rasgo se enuncia en el plano del ser. Y aspira a plenitud ontológica. De la que, además, sería posible, *y necesario*, derivar o deducir un programa normativo. No es posible aquí decir nada (más) al respecto de la falacia en la que así se incurre. Pero cabe indicar que no se trata solo de una vieja falacia lógica, sino de un programa político siniestro.

40 . Para un minucioso relato de la acción de (algunos de) esos poderes y de sus fuentes nutricias, es altamente aconsejable la magna obra de Michael Mann *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Nueva York, 1986 y ss. (4 vols.). Los poderes que analiza Mann, siguiendo escrupulosamente sus transformaciones a lo largo de la historia son el político, el económico, el militar y el ideológico.

41 . Una advertencia sobre esa palabra *consenso* (y otras de intención y propósito similares: *acuerdo*, *pacto*…), que parece requerir universal e incondicional aquiescencia. Las *alusiones al consenso* no se confunden aquí con las *ilusiones del consenso*. Se puede anticipar, como regla general y sin mayores precisiones, que todos los consensos encubren conflictos, que todos los consensos someten a alguien o sacrifican algo. Se aludirá aquí, pues, a consensos fácticos; que, como las leyes, por ejemplo, son objeto de observación, e incluso de observancia. Pero que también son y han de ser, como las leyes, por supuesto, objeto de crítica y deconstrucción, e incluso de disidencia. ¡Hay más cosas en el cielo y la tierra de las que se sueñan en cada consenso!, podría exclamarse, recordando las palabras, ya evocadas en el primer capítulo, que Hamlet dirige a Horacio. Los sueños, por cierto, pueden ser auténticas pesadillas.

42 . La referencia es, obviamente, a las llamadas "tesis" *Sobre el concepto de historia.* Ahora en Walter Benjamin, *Obras, libro I*, vol. 2, Abada Editores, Madrid, 2008, p. 303 y ss.

43 . Lo veremos. Pero para todas las cuestiones aquí tratadas, son importantes la reflexión del Félix Duque, al menos en *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Akal, Madrid, 2000; *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995; *Terror tras la postmodernidad*; Abada Editores, Madrid, 2005.

44 . Sobre esa (in)voluntaria dimisión o sobre el forzado cese trata, en parte, este desmayado texto. Sobre la in/quietud que produce, sobre la enfermedad (*infirmitas*) que provoca.

45 . Determinadas direcciones sociológicas de la "teoría de sistemas" (preciso es invocar el nombre de Niklas Luhmann y su vasta obra) así como ese campo de investigación orgullosamente autodenominado "Ciencias de la complejidad" ratificarían, si falta hiciera, la mencionada condición epocal. De Luhmann ha de considerarse al menos su ciclópeo trabajo *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Franfurkt, 1998.

46 . De forma escasamente encubierta la frase (tanto el diagnóstico como la metáfora) evoca y envía a otra, famosa, de Max Weber: "Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha". Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 218.

47 . De Ulrich Beck, la obra de referencia para el tema que nos ocupa es *Risikogesellchaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986. Pero también es preciso considerar, al menos: *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 y *Politik in der Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991. Y es esencial la obra del ya citado Niklas Luhmann, *Sociología del riesgo*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2006, así como también, del mismo autor, *Die Politik der Gesellchaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000 o *Macht im System,* Suhrkamp, Frankfurt, 2013.

48 . Queda(ría)n a su lado otros modos del insólito e implacable acontecer: lo noble, lo magnífico. Y también es cierto que tal vez sea un poco injusto afirmar sin cautelas que las posibilidades de la categoría de lo *sublime* no han sido suficientemente exploradas. Los trabajos sobre la *Kritik der Urteilskraft,* de 1790 (también los referidos a las *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, de 1764), son cuantiosos y de indudable calidad. Para lo que aquí interesa es preciso citar: Jean-François Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1999, y *Leçons sur l´Analitique du sublime*, Galilée, París, 1991; VV AA, *Du Sublime*, Belin, París, 1998; Laurence M. Cesarini, *Le sublime anomique. Le renversement de l´histoire de Kant a Lyotard*, L´Harmattan, París, 2008; Domingo Hernández Sánchez, *La comedia de lo sublime*, Quálea Editorial, Torrelavega, 2009.

49 . Renunciamos aquí a glosar las diferentes condiciones, las diferentes causas, que concurren en la erección de tal fortuna: naturales e históricas, económicas y políticas, endógenas y exógenas… decentes e indecentes.

50 . Ciertamente, no son los gobiernos instituciones imperativas *de* la sociedad, pero sí instituciones normativas y ejecutivas *en* la sociedad (global).

51 . Reacción social, o política, que trascienda, se entiende, la frustración. O la más popular *indignación*.

52 . Sea lo que sea tal sentido y sea cual sea su relación con los viejos, y cada vez más importantes, *sensibles comunes*: movimiento, reposo, número, figura y magnitud, que son tarea de todos los sentidos, y que actualmente se erigen en protagonistas de una sociodinámica vertiginosa y acaso incomprensible.

53 . Se puede entender, efectivamente, que el par de párrafos apologéticos tratan de justificar alguno de los pasajes de este texto. Y es cierto. Pero también lo es que tratan de legitimar la función y el alcance de esa figura no solo retórica: la ironía, de larga y venerable historia.

54 . La referencia es, obviamente, a Francis Fukuyama y, concretamente, a su libro *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992; presentado en la portada como "La interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la Humanidad". En rigor, hay que indicar que el propio Fukuyama ha tenido tiempo, y lo ha aprovechado, de derogar su diagnóstico.

55 . Para la historia de la palabra y sus distintos alcances, es conveniente leer, al menos, la entrada *Repräsentation*, firmada por Adalbert Podlech, en Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004 (*Studienausgabe*), Band 5, pp. 509-548. También el libro de Bruno Accarino, *Representación*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003; Hanna Fenichel Pitkin, *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, 1985. Y, sobre todo, el impecable trabajo de Hasso Hofmann, *Repräsentation: Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlín, 2003 (4ª ed.).

56 . O si es que, a estos efectos, hay (o hubiere) tales: *lo* verdadero, *el* sentido y *la* democracia.

57 . El estatuto del *pueblo* ha sido investigado desde antiguo. Y hoy, al hilo de los populismos en auge, vuelve a ser tema de debate. Interesantes sugerencias sobre el pueblo como sujeto/objeto de la soberanía pueden hallarse en: Margaret Canovan, *The people*, Polity Press, Cambridge, 2005; Jacques Rancière, *Courts voyages au pays du peuple*, Seuil, París, 1990; Valentina Pazé,

En nombre del pueblo. El problema democrático, Marcial Pons, Madrid, 2013; VV AA, *¿Qué es un pueblo?*, Lom, Santiago de Chile, 2014. En otro registro, es aconsejable el librito de Peter Sloterdijk, *Im Schatten des Sinai*, Suhrkamp, Frankfurt, 2013, y el de Richard Sennett, *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, Anagrama, Barcelona, 2012. Imprescindible la entrada "Volk, Nation, Nationalismus, Masse" de los *Geschictliche Grundbegriffe*, ed. cit., Band 7.

58 . Toda la obra del filósofo francés es pertinente para lo que aquí se enuncia. Véanse, al menos: Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992; *Fuerza de ley. El "fundamento místico" de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2002; *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995; *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005.

59 . Sobre el particular se ha expresado con notable éxito y sobresaliente insistencia el doblemente citado Niklas Luhmann.

60 . De Schmitt ha de verse, para esta cuestión: *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 2001; *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Tecnos, Madrid, 2008; *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlín, 2003, p. 489 y ss.; *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Duncker & Humblot, Berlín, 1995, p. 573 y ss.; *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Duncker & Humblot, Berlín, 1988, p. 335 y ss. Al respecto, cf. Carlo Galli, *Spazi Politici. L´etá moderna e l´etá globale*, Il Mulino, Bologna, 2001; Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz Editores, Buenos Aires, 2006; Roberto Navarrete, *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt* (en prensa).

61 . Es frecuente en los populismos contemporáneos, tanto en los que se declaran tales como en los que actúan como tales sin declararse, promover un estilo de respresentación que incurre en (ab)usos schmittianos.

62 . De Jacques Rancière hay que considerar, al menos: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996; *El odio a la democracia*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006; *Política, policía, democracia*, Lom, Santiago de Chile, 2006; *Aux bords du politique*, Folio, París, 2003; *Le Partage du sensible*, La fabrique, París, 2000.

63 . Alguna nota clásica (Tucídides, Hobbes) se dará en breve. Pero hay que referir a: Elias Canetti, *Masa y poder*, Debolsillo, Barcelona 2006, así como *Apuntes (1 y 2)*, Debolsillo, Barcelona, 2008; Wolfgang Sofsky, *Tratado sobre la violencia*, Abada Editores, Madrid, 2006, y *Tiempos de*

horror. Amok, violencia, guerra, Siglo XXI, Madrid, 2004; Michel Wieviorka, *La violence*, Hachette, París, 2005, y Frédéric Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Gallimard, París, 2006.

64 . Hay que recordar el conocido episodio en el que Hobbes, en su *Autobiografía en verso*, se califica a sí mismo como hermano mellizo del miedo (que, a la vez, habría actuado como impulsor de su propio nacimiento): alertada de la inminente llegada de la Armada Invencible (vencida, sin embargo: aunque fuera por ciertos elementos), a la madre de Thomas se le precipitó el parto y dio a luz gemelos: "A mí mismo y al miedo al mismo tiempo".

65 . Resultado, pues, de la acumulación y de la transferencia de los miedos individuales, privados, el Estado hobbesiano (que, muy posiblemente, con*tiene el ADN* del Estado en todas sus fururas y quizá aún presentes versiones) *tiene* miedo. Y tal vez solo eso tiene: miedo. Consecuentemente, da lo que tiene y tiene lo que da: miedo. No se trata, claro está, de la única forma de concebir el Estado. Pero no deja de ser inquietante, o meramente interesante, que en la génesis, obviamente moderna, del *más frío de los monstruos fríos* (Nietzsche), el miedo ocupe el lugar central. Y también periférico.

66 . La literatura al respecto es inabarcable; y la hay de gran calidad. Véanse tan solo dos excelentes compilaciones de Helmut Berding, *Mythos und Nation*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996; *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994.

67 . Es, evidentemente, tan solo un ejemplo de la ingente investigación que hoy se hace —y se ha de hacer— al respecto del miedo como operador político; y no solo político: Zygmunt Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Paidós, Barcelona, 2007.

68 . Que la palabra *crisis* sea la más adecuada para describir la actual situación, a pesar de la reiteración o precisamente por ella, es tema que se discutirá en el siguiente capítulo.

69 . Véase Robert Castel, *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

70 . Si, como afirma Carl Schmitt "soberano es el que decide (sobre) el estado de excepción", la cuestión de la soberanía está estrechamentre imbricada con la producción y gestión del miedo en la sociedad global. Véase *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009. Tampoco se trata —es cierto— del "auténtico estado de excepción" por el que abogaba Walter Benjamin en el ya citado *Sobre el concepto de historia.* Y quizá sí tenga que ver con lo que Antonio Valdecantos denomina, con gran acierto, *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Díaz & Pons, Madrid, 2014. Para todo ello, véase Francois Saint-Bonnet, *L'état d'exception*, Presses Universitaires de France, París, 2001. Así como las inevitables obras de Giorgio

Agamben.

71 . De nuevo, y por no reseñar una inmensa, y creciente, bibliografía, cito tan solo: Michel Wieviorka, *El espacio del racismo,* Paidós, Barcelona, 1992; Loïc Wacquant, *Los condenados de la ciudad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, y *Las cárceles de la miseria*, Manantial, Buenos Aires, 2000; Saskia Sassen, *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza*, Siglo XXI, Madrid, 2014; *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2015; Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignity*, Zone Books, Nueva York, 2010, y *States of Injury. Power and Freedom in late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 2009; Ermanno Vitale, *Ius migrandi. Figuras migrantes a este lado de la cosmópolis*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2006; Alessandro dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2004, y Sami Naïr, *Refugiados*, Crítica, Barcelona, 2016.

72 . Innnecesario, seguramente, es insistir en el debate que entretiene a los poderes del Estado en EE UU.

73 . Diferencias legales instaladas desde antiguo y exploradas de nuevo. Véase Nicole Loraux, *La ciudad dividida. El olvido y la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2008, y *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid, 2008; y Henri Joly, *La question des étrangers*, J. Vrin, París, 1992.

74 . Lo que dice mucho (y nada bueno) al respecto de la *democracia realmente existente*. De hecho, tanto el parlamento como la manifestación, la asamblea, el referéndum pueden ser (y, por desgracia, suelen ser) espacios e instrumentos de expresión y legitimación xenomaníaca.

75 . Puede leerse en Michael Foucault, *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990, p. 313 y ss. La referencia anterior a la (in)constante vigilancia y el eventual castigo era también, obviamente, un envío a la obra del filósofo francés.

76 . Ya convocados, algunos de ellos, en el capítulo anterior de este libro.

77 . Interesante es el trabajo de Bertrand Badie, *Les deux États. Pouvoir et societé en Occident et en terre d´Islam*, Fayard, París, 1997.

78 . *Hoy mismo*, y en un hoy que seguramente va a durar muchos mañanas, tenemos historia y memoria (e, incluso, pronóstico) de iniciativas y debates inicuos. En Reino Unido, en España, en Luxemburgo, en Francia, en Holanda, en Finlandia, en Alemania, en Suiza, el Hungría, en Polonia. La lista sería larga y el *etcétera* siniestro. Como la de las iniciativas sociales y políticas de sesgo racista y xenomaníaco que se organizan, se ha indicado, en partidos de creciente

aceptación y éxito. Que el Mediterráneo se haya convertido en un masivo cementerio, que sea el vasto lugar de infinidad de crímenes, no es algo ajeno a esa deriva. Véase, entre muchas, importantes y urgentes consideraciones: Etiénne Balibar, *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el estado, el pueblo*, Tecnos, Madrid, 2003, y *Violencias, identidades y civilidad*, Gedisa, Barcelona, 2005; Immanuel Wallerstein y Etiénne Balibar, *Raza, nación y clase*, Iepala, D. L., Madrid, 1991.

79 . Y el asombro, lo sabemos por Platón (*Teeteto* 155d) o por Aristóteles (*Metafísica* A 982b), está en el comienzo de la filosofía. Aunque también sabemos, por Benjamin esta vez (en las ya citadas "tesis" *Sobre el concepto de historia*), que no todo asombro promueve pensamiento adecuado ni genuina filosofía.

80 . He desarrollado esa cuestión, con abundancia de análisis y de ejemplos tanto antiguos como modernos, en mi libro *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada Editores, Madrid, 2012.

81 . El único utilizado (cuando no se recurre al código primario de la agresión) entre otros que, sin embargo, están disponibles: los de la civilidad, la educación, las buenas maneras o la hospitalidad, por ejemplo.

82 . Importante, al menos, Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, París, 1997.

83 . En expresión de Giacomo Marramao, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 15.

84 . No, obviamente, a juicio de Kant. La palabra *democracia* no era, como se sabe, especialmente apreciada por el filósofo. Ni le gustaba su sonido, ni le tranquilizaba su sentido.

85 . Nada se ha hecho por ocultar, más bien todo lo contrario, la referencia al *Timeo* de Platón. Y, sin duda, a la continua e imprescindible relectura que de ese enorme diálogo hace Derrida. Véase, al menos, Jacques Derrida, *Khôra*, Amorrortu Editores, Madrid, 2011. Del *Timeo* hay una insuperable traducción y edición a cargo de José María Zamora en Abada Editores, Madrid, 2010.

86 . Necesario remitir a los trabajos de Reinhart Koselleck. Particularmente a *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979; *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003; *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 2006; *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2013. También a los de Manuel Cruz, *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia,* Anagrama, Barcelona, 2005 y Manuel Cruz y Daniel Brauer (eds.), *La comprensión del pasado*, Herder, Barcelona, 2005.

87 . Para algunas consideraciones al respecto de todo ello, me permito citar mi libro *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías políticas*, Abada Editores, Madrid, 2014.

88 . Pero, sin duda alguna, no en una *situación ideal de diálogo*, como propondría Habermas, sino en diversas situaciones reales de confrontación.

89 . Decisiones asentadas en *principios* y orientadas por *fines* que suelen enmarcar la blindada prosa de la constitución formal (es decir, de la Constitución, con mayúscula inicial). Pero también atravesadas o nutridas por intereses, pasiones y ambiciones. Confesables e inconfesables.

90 . Ni fin(al) de los tiempos, ni fin(al) de la historia, ni toda la cohorte de (re)acciones asociadas a esos fin(al)es. Sí, sin duda, la apertura, o *el darse al darse de un fin sin final previsible, sin final calculable*. A un fin incalculable, ajeno a toda y cada economía. Un fin incontable con el que hay que contar. Tal vez lo que algunos denominan *acontecimiento*; y, en cualquier caso, *irrupción, interrupción*. Quizá la democracia (*por venir*, como diría Derrida) sea (im)precisamente esa apertura sin seguridad, esa donación sin reservas, esa entrega sin futuro. Ese cuento sin cuenta. Ese *eso* por venir. Al respecto del fin(al) es importante el artículo de Antonio Valdecantos "La demora de la ambigüedad. Notas sobre escatología, historia y ambivalencia", en Julio Pardos (ed.), *Historia y catástrofe*, Cuaderno Gris, Madrid, 2012, p. 207 y ss.; y el libro del mismo autor, Antonio Valdecantos, *Filosofía de la caducidad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015, en el que el citado artículo cobra mayor envergadura y se expone en un muy adecuado contexto argumental.

91 . Arte en el viejo sentido de la latina *ars*, o de la griega *téchne*. Porque, como se verá en breve, hay artes más (o menos) electivamente afines con la política que tal vez no sea del todo lícito asumir sin reservas. Y, por otra parte, teorías y prácticas de estetización de la política resultan conocidas. Y funestas.

92 . Esa figura, denostada antaño, del *mediator* no se requiere ahora, o aquí, como actor para un vago consenso, o como protagonista de una "gobernanza global" con perfiles cada vez más hoscos y realizaciones cada vez más delincuentes. Se reclama como figura crítica, hipercrítica, deconstructiva, desenmascaradora de seguridades, consensos, gobernanzas…, es decir, de todos los dogmatismos de nuevo cuño.

93 . Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Fundamentos, Madrid, 1990. Pero ha de verse también un documento excepcional, *The Book of Lord Shang,* del que hay una excelente edición debida a J. J. L. Duyvendak y reeditada en Chicago University Press, Chicago, 1963. *El arte de la guerra* es el título con el que se conoce un texto precioso e imperecedero. Atribuido a Sun Tzu, personaje

tal vez imaginario, tal vez colectivo, es un documento que data de la "época de los reinos combatientes", y fue escrito en algún momento —indeterminable— entre los años 400 y 320 antes del comienzo de la Era Común (es decir: hegemónica). La obra de Sun Tzu es un manual de estrategia y de teoría política. Y es un estudio antropológico. Con otro estilo, con otro propósito, la primera obra de la tradición literaria de Occidente se escribió con amor al mismo arte, quizá a *la misma guerra*. Atribuida a Homero, personaje tal vez imaginario, tal vez colectivo, *La Ilíada* es el largo —y espléndido— relato de un acoso. Esa guerra y su historia permanecen ligadas a nuestro imaginario colectivo. Y muchas otras veces, en la realidad o en la ficción, en la literatura o en el cine, las mismas musas han ayudado a cantar la cólera, o la ira, de otro Aquiles.

94 . Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Weltbild Verlag, Augsburgo, 1990. Ha de verse al respecto Raymond Aron, *Penser la guerre: Clausewitz. Vol I: L´âge européen; Vol. 2: L´âge planétaire*, Gallimard, París, 2009. Quizá la más conocida inversion de la frase de Clausewitz sea la que realiza, reiteradamente, Michel Foucault. Pero la tendencia de pensar (o no) la política como la guerra proseguida por otros medios data de mucho antes. Véase, por ejemplo, Franz Rosenzweig, "La meta de la guerra", *Escritos sobre la guerra* (edición de Roberto Navarrete), Sígueme, Salamanca, 2015, p. 91 y ss. El texto en cuestión se escribió en 1917.

95 . Y esto es cierto incluso en las guerras actuales, tecnológicamente sofisticadas y solo aparentemente *incorpóreas*.

96 . Además de las obras citadas, es necesario volver a insistir en el libro clásico *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín, 1996.

97 . Ya se ha indicado que la palabra es inadecuada, o altamente ideológica. *Coyuntura* o *estructura* serían expresiones más correctas. Pero ese problema se considera a continuación.

98 . Véase al respecto Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006; también *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Gedisa, Barcelona, 2011.

99 . Aunque habría que pensar si valores y sentido no han modificado su estatuto; si no han contribuido —decisivamente— al proceso-proyecto del sistema. Y si no se han rendido, definitivamente a él. Sin sorpresa, por otra parte.

100 . Para todo ello es aconsejable consultar —entre una investigación y una bibliografía inabarcable— Pierre Chantraine, *Dictionaire étymologique de la langue grecque*, Klinsieck, París, 1999; Hjalmar Frisk, *Griechische Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter Universitäts Verlag, Heidelberg, 1970; Alfred Ernout y Antoine Meillet, *Dictionaire étimologique de la*

langue latine, Klinsieck, París, 2001; Santiago Segura, *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006.

101 . Puede consultarse al respecto Horst Balz y Gerhard Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* W. Kohlhammer Gmbh, Stuttgart, 1992.

102 . Cuya primera ocurrencia en español se registra en 1705. "En 1783 ya aparece en el Diccionario de la Academia la acepción médica y en la edición de 1884 la extensión a otras materias". Véase Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Editorial Gredos, Madrid, 1954, *sub voce.*

103 . O "una prognosis coactiva de tipo dualístico", como afirma, contundentemente, R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Sufhrkamp, Frankfurt, 1979, y *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués,* Trotta/UAM, 2007. Este último libro incluye como apéndice, en impecable traducción de Jorge Pérez de Tudela, el excelente artículo "Krise" ("Crisis"), extraído de los *Geschichtliche Grundbegriffe,* Klett-Cotta, Stuttgart, 2004 (*Studienausgabe*), así como los prefacios a las ediciones alemanas primera y la tercera del libro, en 1959 y 1973 respectivamente, y una esclarecedora nota preliminar debida a Julio A. Pardos, responsable, además de la edición española.

104 . Vieja, pero no necesariamente envejecida, u obsoleta. Ha de verse al respecto Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995; y también la "espectrología" consecuente, algunas de cuyas muestras se pueden hallar en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a "Espectros de Marx" de Jacques Derrida*, Akal, Madrid, 2002, y Cristina de Peretti (ed.), *Espectrografías. De Marx a Derrida*, Trotta, Madrid, 2003.

105 . Los páramos del miedo, o de los miedos —y de los miedos al/lo otro—, ya los hemos transitado, tal vez para permanecer en ellos, en los capítulos antecedentes.

106 . Santiago Segura, *Diccionario etimológico de medicina,* Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 83 y ss. El autor de ese diccionario, y de otros, alguno ya citado, que durante muchos años fuera compañero y siempre maestro, falleció en febrero de 2014. Sirva este texto, entre otros, con otros, como muestra de gratitud. Y de admiración.

107 . Me permito remitir, de nuevo, a mi libro *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada Editores, Madrid, 2012. Particularmente al capítulo titulado "Gente vil y sin nombre. Merodeando más fronteras".

108 . Un Estado que, a la vez que fortalece ciertas estructuras fóbicas (de manera tan inquietante

como ineficaz, en cualquier caso), ha dimitido, o ha sido cesado, de muchas de las responsabilidades que había asumido "por contrato", sin duda por alguna de las versiones de ese contrato —el contrato social— que, al menos desde Hobbes hasta nuestros días, ha acompañado al, cuando no constituido el, fundamento de ese mismo Estado. La dimisión o el cese acarrean no solo el debilitamiento de otras estructuras (menos fóbicas), sino la distorsión de la estructura y de la función del Estado mismo, o de su definición, o de su concepto. Una buena historia, que así todo, sería preciso prolongar, se puede hallar en Giuseppe Duso, *El contrato social en la filosofía política moderna*, Res Publica, Murcia, 1999. Del mismo autor es conveniente consultar *Il Potere. Per la storia della filosofía politica moderna*, Carocci, Roma, 1999 y *La lógica del potere. Storia concettuale come filosofía política*, Laterza, Bari, 1999.

109 . Necesario es remitir al conocido texto de Sigmund Freud, *Trauer und Melancholie* (escrito en 1915 y publicado en 1917). Nada inoportuno es reclamar el poderoso estudio de Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Medizin, del Religion un der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990. Y tampoco es extravagancia remitir a la ciclópea *Anatomy of Melancholy*, de Robert Burton, texto efectivamente excesivo que data de 1621 y solicita una lectura de paradójica actualidad.

110 . Aunque no es posible desarrollarlo aquí, sí es preciso advertir que la promesa, y aun la premisa de la promesa, poco o nada tiene que ver con el proyecto y con el progreso. Ni siquiera el prefijo. Adoptamos la retórica de las promesas incumplidas con plena conciencia de la equivocidad de la expresión.

111 . Que el progresismo es, o puede ser (seamos por una vez cautos) una de las formas de complicidad con todo tipo de (des)propósitos es algo que queda convenientemente acentuado (si no meridianamente "claro") en las famosas "tesis" *Sobre filosofía de la historia* de Benjamin, ahora en Walter Benjamin, *Obras, libro I, vol. 2*, Abada Editores, Madrid, 2008, p. 303 y ss. Parece que un (in)cierto progresismo tiene el mismo problema que una (in)cierta modernidad: que es un imperativo para el totalitarismo. Veáse Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1992, p. 39.

112 . Véanse de Hans Ulrich Gumbrecht *Lento presente. Sintomatología del Nuevo tiempo histórico*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010; *Unsere breite Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010; *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, Múnich, 2006, y los textos recopilados en el libro colectivo *Postmoderne-globale Diferenz*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

113 . Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, París, 1988.

114 . Ingobernada e ingobernable en las actuales circunstancias, en las que las alusiones a la "gobernanza global" (y dejando al margen el delito que en sí mismo constituye el neologismo, o el barbarismo) cuando no son vanas ilusiones son puras estrategias de complicidad con una ideología hegemónica de pretensiones totalitarias; puras estrategias de despolitización, o de simple cobertura del generalizado desmoronamiento de la política y de "lo" político, y de su desplazamiento al ámbito de la administración total; o del *Gestell*, aunque solo sea por citar expresiones de ilustres adversarios (Adorno y Heidegger, respectiva y evidentemente).

115 . No es necesario estar de acuerdo con el diagnóstico de Lyotard. Y de un tiempo a esta parte (precisamente en este tiempo y en esta parte sobre la que nos debatimos) desdeñarlo se ha convertido en rutina. Lamento (o no) discrepar. Cuando hoy se lee ese "viejo" informe —data de 1979— se extraen, a pesar de ciertas servidumbres debidas al tiempo y a las costumbres, vetas de pensamiento lúcido en estado puro. Me refiero, obviamente, a Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1984. Pero también, del mismo autor, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987, y *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Manantial, Buenos Aires, 1998. Parece que todavía (siempre todavía) hay niños que, independientemente de su edad, exigen explicaciones al respecto de nuestra condición. Y eso no es malo, desde luego. Lo malo son las pataletas.